A Base Física do Espírito

Farias Brito

Edições do Senado Federal

Volume 53

A Base Física do Espírito

. . . .

Edições do Senado Federal – Vol. 53

A Base Física do Espírito

Farias Brito

Brasília – 2006

Sumário

CAPÍTULO I

RENOVAÇÃO DOS ESTUDOS PSÍQUICOS

* Ver nota, pág. 169.

CAPÍTULO IV
A FRENOLOGIA

CAPÍTULO V
A PSICOLOGIA NA ESCOLA CRÍTICA E NA ESCOLA POSITIVISTA

CAPÍTULO VI
ÚLTIMOS DESENVOLVIMENTOS DO EMPIRISMO:
A PSICOLOGIA CIENTÍFICA

CAPÍTULO VII

ESCOLA ASSOCIACIONISTA

CAPÍTULO IX
CRISE ATUAL DA PSICOLOGIA
EXPERIMENTAL OU CIENTÍFICA

. . . .

Farias Brito, Filósofo Cearense

Governador LÚCIO ALCÂNTARA

Como historiador e expositor dos sistemas
da filosofia moderna foi realmente excepcional.

Djacir Menezes

"É PRECISO reeditar Farias Brito", dizia o título de um artigo publicado em 1930, por Almeida Magalhães, na revista *Novidades Literárias, Artísticas e Científicas,* do Rio de Janeiro.

Esse clamor somente seria atendido anos depois. O Instituto Nacional do Livro (INL) publicaria, em 2ª edição, as obras filosóficas de Farias Brito, cujas primeiras edições datam do final do século XIX e início do século XX. Os relançamentos incluiriam *O Mundo Interior* (1951), *A Verdade como Regra das Ações* (1953), *A Base Física do Espírito* (1953) e os três volumes de *Finalidade do Mundo* (1957).

O tempo passou e os livros do filósofo cearense não mais foram reeditados. Os exemplares do INL não são fáceis de encontrar. Decorridos mais de 50 anos, foi necessário bradar novamente: é preciso reeditar Farias Brito!

Quem atendeu ao pleito desta vez foi o Governo do Estado, através da Secretaria da Cultura, que, em conjunto com o Senado Federal, promove uma nova edição desses mesmos títulos. O pacote recebe um acréscimo: *Inéditos e Dispersos,* que reúne documentos biográficos e literários do pensador cearense.

Poeta, literato, polemista, Raimundo Farias Brito nasceu em 24 de julho de 1862, na então vila de São Benedito, interior do Ceará, mudando-se depois para Ipu, Sobral e Fortaleza. Na capital, cursou o antigo Liceu do Ceará, onde concluiu os estudos secundários e revelou grande apego aos livros. Formou-se em Direito na Faculdade do Recife, em 1884, tendo recebido as influências de Tobias Barreto.

Depois de formado, atuou como promotor e como secretário no Governo do Ceará. Entre 1902 e 1909, regeu a Cátedra de Filosofia da Escola Jurídica do Pará. Transferindo-se para o Rio de Janeiro, venceu o concurso para lecionar lógica no renomado Colégio Pedro II, mas por injunções políticas só ocupou o cargo após a morte de Euclides da Cunha, que fora colocado em seu lugar.

A obra de Farias Brito tem sido objeto de estudos e seminários no Brasil e no exterior. Figuras de destaque do pensamento brasileiro já se manifestaram favoravelmente sobre ele. Benedito Nunes, um dos maiores estudiosos de sua obra, destaca na *Revista do Livro,* 25, ano VI, março de 1964:

> *"[Farias Brito] empenhou-se a fundo na demolição do Positivismo, que impregnou a mentalidade dos nossos republicanos históricos, e na crítica das formas mecanicista e evolucionista do Materialismo do século XIX. Pretendia erguer sobre os escombros dessas doutrinas uma Filosofia do Espírito, capaz de contribuir para a regeneração da sociedade."*

Farias Brito faleceu no Rio de janeiro em 16 de janeiro de 1917. O poeta cearense Mário Linhares lhe dedicou o soneto abaixo, publicado na *Revista da Academia Cearense de Letras,* ano LXVI, nº 31, Imprensa Universitária do Ceará, 1962:

FARIAS BRITO

MESTRE: – Cedeste, enfim, à fatal contingência
Da morte que, ainda em meio à gloriosa labuta,
Ao golpe iníquo e atroz de sua força bruta,
Te abateu a energia heróica da existência.

E cedo assim te foste. E, na brusca violência
Da dor que nos feriu, o nosso ser se enluta,
A evocar os ideais da tua alma impoluta
Que se sacrificou em holocausto à Ciência.

Perquiriste a Razão e buscaste a Verdade,
Sondando a Alma que sofre e a Vida que se agita
Como nas convulsões de um mar em tempestade.

E, à eterna luz dos teus ensinamentos grandes,
Teu nome pairará numa altura infinita
Como um Condor que atinge o píncaro dos Andes.

. . . .

Farias Brito: Uma vida extremamente rica

ANTONIO CARLOS KLEIN

I

"SE a popularidade fosse a medida exata do valor dos indivíduos, muito mal colocados haveriam de ficar alguns dos mais dignos representantes da espécie humana. E de modo particular os filósofos", grava, com assombrosa atualidade, em 1939, Jônatas Serrano. Os privilegiados pela fama são bem conhecidos. "É só abrir gazetas ou revistas: lá estão em retratos, anedotas, minúcias de traços pessoais, quiçá de excentricidades e absurdos. E se lhe disputam, como relíquias, fotografias e autógrafos." Quanto aos filósofos, "quem os conhece e admira, fora de um reduzido círculo de eruditos ou diletantes, se não for excepcionalmente, por motivo quase sempre fútil, passageiro, mero capricho da inconstante Moda?"

Apesar disso, Farias Brito sustentou, com toda propriedade, que filosofar é uma "atividade permanente do espírito humano" e que o homem a quem inspira o amor da verdade "não se exalta e, sejam quais forem as tempestades do mundo, permanece sempre sereno. Não injuria; não condena, não estigmatiza; procura entender". Assim, embora a futilidade, a mentira e o erro possam até dominar durante certo tempo como verdades, tal domínio será sempre transitório. "Não

há injúria, por mais violenta e brutal, que possa matar o que está destinado a viver, nas mesmas condições que não há elogio que possa dar vida ao que está morto, ou sequer dar aparência de mérito ao que é nulo", escreveu, certa ocasião, o filósofo que dedicou sua vida à valorização do espírito, colidindo com o pensamento dominante em sua época, maciçamente voltado à compreensão exclusiva do plano material (positivismo, evolucionismo, mecanicismo, materialismo) e que resultou numa era de ceticismo e cinismo.

Em suas primeiras obras, ainda sob a influência de Tobias Barreto, sua visão é de coloração panteísta, retratando, à maneira de Spinoza, um mundo regido não por um deus semelhante ao ente descrito pelos teólogos, mas, antes, por um princípio que explica a natureza e serve de base ao mecanismo da ordem moral na sociedade. Em seus últimos escritos, volta-se para um espiritualismo cada vez mais pronunciado. Apoiando-se em Henri Bergson, abandona o naturalismo inicial e nega a matéria por considerar os corpos como simples fenômenos e a força intelectual uma cousa em si mesma. Identifica, então, o espírito com a própria consciência. Em O mundo interior *comenta:*

> O materialismo, entretanto, não conhecendo, ou não pretendendo conhecer das cousas, senão o aspecto exterior, só admite corpos. Mas como afirmar ou negar qualquer cousa, sem reconhecer-se a si próprio como espírito, aquele que nega ou afirma, uma vez que só um espírito, isto é, uma consciência, pode afirmar ou negar?

E, com uma lógica irrefutável, conclui:

> O espírito não é somente a base do edifício do pensamento, o princípio dos princípios: é também fato que resiste a toda a dúvida, verdade que desafia o capricho mais desordenado dos céticos. E negá-lo é cousa que, só por si, envolve absurdo, porque negar é ato da consciência e a consciência é fenômeno do

espírito. Negar o espírito é negar-se, e negar-se é dizer: eu sou e não sou. O espírito é, pois, o princípio dos princípios e a verdade das verdades, o fundamento de toda a realidade e a base de todo o conhecimento.

Clóvis Beviláqua observa com perspicácia que não há descontinuidade entre essas duas fases do pensamento de Farias Brito. "Uma é o desdobramento da outra, evolução natural da outra." Afirma ter Farias Brito hesitado, por um momento, "entre as duas concepções fundamentais do mundo, o naturalismo e o espiritualismo, para afinal decidir-se pelo espiritualismo, a que soube dar uma feição particular, em muitos pontos original".

Sócrates dizia que a filosofia era um aprendizado da morte, talvez por isso as palavras de Nestor Vítor sejam as que melhor descrevam Farias Brito, "um sertanejo que se fez sábio e um sábio que achou melhor ser um santo. Saiu, por isso, um filósofo à maneira de Sócrates, filósofo principalmente para conhecer-se a si mesmo e aprender a morrer, no que ainda traduziu a tristeza ensimesmada do homem do sertão". O pensador alencarino, senhor de uma modéstia incurável, avaliou a própria existência em patamar mais singelo. "Devo afirmar que minha vida é extremamente simples. Nada tenho de notável. Sou verdadeiramente um homem sem história, porque nunca se passaram comigo cousas extraordinárias." Nada poderia ser mais falso, como veremos adiante.

II

O rio Arabê, ou rio das baratas, banha a serra de Ibiapaba, na divisa do Ceará com o Piauí. Até o século XVII, somente tapuias habitavam a região. Principiada a colonização, a Companhia de Jesus tratou de catequizar os silvícolas locais. Em 1759, com a expulsão dos jesuítas de Portugal e domínios, uma dispersão

atingiu a antiga missão. Foi quando um índio aculturado, de nome Jacó, reuniu os nativos convertidos que o tinham como cacique e, rumando ao sul, encontrou refúgio em certo ponto das margens do Arabê, criando ali um povoado. Logo após sua instalação, outras tribos montaram suas cabanas em volta da nova aldeia, fazendo com que o reduto rapidamente crescesse.

Jacó ergueu um templo de taipa no centro do lugarejo e deu-lhe o nome do seu santo de devoção. Cerca de 900 metros acima do nível do mar, São Benedito prosperou graças a seu clima aprazível, favorável ao plantio de frutas (alimento raro na dieta nordestina) e por oferecer mais resistência ao flagelo da seca, embora não imune.

Em 1872, São Benedito é elevada à categoria de vila, emancipando-se de Viçosa do Ceará. Dez anos antes, em 24 de julho de 1862, nasceria, naquela freguesia, Raymundo de Farias Brito, primogênito de Marcolino José de Brito e de sua esposa, Dona Eugênia Alves Ferreira. Além do sitiozinho da Boavista, na cinta da serra, o casal tinha uma casa no centro do vilarejo, próxima à igreja, que serviu de berço ao filósofo. Marcolino era escrivão em São Benedito, sendo, pois, entendido nos rudimentos da lei.

Vale ressaltar que a data exata em que o pensador veio ao mundo, bem como a grafia correta de seu nome, já deram causa a várias polêmicas.

O dissenso entre os estudiosos, no que tange à data, se deve ao fato de Rocha Pombo, historiador e amigo particular de Farias Brito, ter indicado 24 de julho de 1864 como sendo a correta, no que foi seguido por Jackson de Figueiredo. Clóvis Beviláqua e o Barão de Studart apontam para o ano de 1863. Jônatas Serrano, autor da mais bem elaborada biografia sobre Farias Brito, registra o dia 24 de julho de 1862, sob a égide de um documento irrefutável: a certidão de batismo encontrada quando de sua viagem a São Benedito.

Quanto à grafia, o próprio filósofo contribuiu decisivamente para a confusão ao assinar, em diferentes épocas, de diferentes formas: Raymundo de Farias Britto, Raymundo de Farias Brito, R. de Farias Brito, R. Farias Brito. Essa liberdade com as variantes (uso do duplo t, omissão ou inclusão da preposição de) ocorreu, em parte, devido a reformas ortográficas, que levariam também ao uso de Raimundo, com i, sobretudo nas referências ao filósofo (ele próprio preferia o y). Seu batistério não cuidou de discriminar o nome completo, mas tão-somente o prenome. Optamos, à guisa de padronização, por uma fórmula que nos pareceu ser a mais adequada, por respeitar a preferência do dono do nome, embora transgredindo a fórmula moderna.

Os avós paternos de Raymundo eram Fidelis José Brito e Silvana Teodora da Silva. Os avós maternos, Joaquim Pedro da Cruz e Isabel Rodrigues de Farias, foram seus padrinhos. O casamento dos pais e seu batismo foram celebrados pelo coadjutor local, padre João Crisóstomo Freire, com a chancela do vigário de Viçosa, padre José Beviláqua que, por romper o voto de celibato, tornou-se pai de outro grande cearense – o jurista Clóvis Beviláqua.

Em 1865, os Farias Brito partem de São Benedito, deixando para trás a Boavista, de cultivo difícil e pouco rendoso, e indo ter no sítio Alagoinha, distante cinco léguas da cidade de Ipu. Na Alagoinha, Marcolino instalou uma escolinha de alfabetização com o indiscutível propósito de aprimorar a educação da prole.

O nomadismo da família teve nova etapa em 1870, quando migram para Sobral, torrão natal de Marcolino. Para sustentar a prole, o patriarca montou uma quitanda na heráldica cidade. Apesar da origem humilde não lhes ter permitido avançar nos estudos, o pai e a mãe do filósofo mostraram-se obstinados em evitar que o filho tivesse o sofrido destino de um homem de poucas letras.

Farias Brito consignaria a dívida: "Meu pai só tinha um intuito na vida: educar-me."

Raymundo começou a estudar em casa sob a tutela da D. Laureana Maria Bravo, sua tia Dedé. Em dezembro de 1874, prestou exames para o Ginásio Sobralense, obtendo aprovação. Lá, foram seus preceptores Francisco Pedro de Sampaio, diretor da instituição à época, e Emiliano Frederico de Andrade Pessoa, latinista emérito e senhor de um modo peculiar de estimular seus alunos: dividia a turma em duas falanges que se desafiavam em animadas batalhas literárias e científicas. Dois de seus ex-alunos, Farias Brito e Eugênio de Barros Raja Gabaglia, seriam, mais tarde, professores do Colégio Pedro II, no Rio de Janeiro. Raja Gabaglia, inclusive, dirigiu o Pedro II entre 1913 e 1914.

A inteligência preponderante do futuro pensador começa a destacá-lo: em 1876, recebe distinção em francês, latim e matemática. Firma também reputação nas peças escolares. "No teatrinho Apolo", escreve Jônatas Serrano, "por mais de uma vez, em papéis de certa dificuldade, logra arrancar aplausos do público de Sobral."

Sucede então, um golpe terrível da natureza: a famigerada seca de 1877.

A falta d'água já havia atingido a região muitas vezes antes e iria castigá-la outras tantas depois. Desta feita, porém, dizimou e dispersou o povo cearense em uma escala inimaginável. Tomás Pompeu de Sousa Brasil conta que 1876, "se bem que chuvoso nos primeiros meses, tornou-se seco de junho em diante" e quando a água não chegou em dezembro daquele ano, nem nos primeiros meses do ano seguinte, não tardaram os efeitos previsíveis: lavouras extintas, gado morto e criação perdida. Esgotadas as raras provisões, teve início o êxodo do interior para o litoral.

A primeira leva de notícias a desembarcar no Rio de Janeiro encontrou um inesperado adversário. Convencido de que a oposição provinciana agigantava as dimensões da tragédia, José de Alencar, representante do Ceará no Parlamento, sustentou em plenário, meses antes de morrer, que os informes sobre o problema eram exagerados. A repercussão desse discurso contribuiu para que o governo não prestasse o socorro necessário. A ajuda vinda de outras províncias foi igualmente reduzida. Em conseqüência, o movimento migratório explodiu. O sertão tornou-se quase deserto. Fortaleza passou a receber uma média de 500 flagelados por dia. Num piscar de olhos, a capital cearense saltou de 20 mil para inacreditáveis 130 mil habitantes em função dos retirantes. Num piscar de olhos, uma das mais lindas cidades do Império, com 45 largas ruas, 16 praças ornadas de frondosas árvores, edifícios elegantes, iluminação a gás e abastecimento d'água, frutos de trinta anos do vertiginoso progresso do Ceará obtido com a exportação de algodão (e que só encontrava pujança similar na província de São Paulo), degradou-se rapidamente às vistas de todos.

Em 1878, como a situação não se reverte, o que já era alarmante tornou-se mefítico. "Segundo os jornais da época", diz Lira Neto, "a fome fazia com que os sertanejos comessem tudo o que lhes aparecesse pela frente: cães, gatos, morcegos, calangos, cobras, urubus. Em Quixadá, havia sido registrado até mesmo um caso de canibalismo. Um homem, alucinado pela fome, havia estrangulado, assado e comido o filho de dois anos."

A grande estiagem do último quartel do século XIX levou até D. Pedro II às lágrimas. Ante os incessantes relatos de desgraças, o imperador anunciou que venderia até a última jóia de sua coroa, se preciso fosse, para que nenhum outro nordestino viesse a morrer de fome ou de sede. As construções dos primeiros grandes açudes nor-

destinos datam dessa época, dentre eles está o do Cedro, justamente em Quixadá.

Os Farias Brito não ficaram imunes ao que se passava: haviam deixado Sobral para retornar a Alagoinha ainda em fins de 1876. Lá, perderam tudo quanto possuíam e ficaram na mais absoluta miséria. Após resistirem por mais de um ano, decidiram, em 1878, rumar para Fortaleza. É como qualquer outro flagelado que Raymundo, aos 16 anos de idade, chega na capital da província com sua família, "vestindo pobres roupas de algodão, calçando alpercatas de couro e puxando um burrico carregado de velhas malas", na preciosa descrição de Jônatas Serrano. Após enfrentar a travessia do deserto, ansiava por uma trégua. Uma nova provação, contudo, o aguardava.

Em setembro de 1878, após 21 meses de um prolongado verão, uma epidemia de varíola assolou Fortaleza. Na guerra franco-prussiana, apenas oito anos antes, morreram, pela mesma doença, 23 mil soldados franceses em um contingente de um milhão de homens, fato que alarmou a Europa. O horror que nos atingiu causou, em um efetivo populacional quase dez vezes menor, mais de 27 mil vítimas fatais, quase um quarto de toda a gente que habitava a cidade e cercanias por aqueles dias.

Nos abarracamentos *onde os retirantes eram confinados (que na seca de 1915 seriam designados, mui apropriadamente, como* campos de concentração*), vivia-se "numa promiscuidade de cães dentro de uma esterqueira", atesta Rodolfo Teófilo. Desatentos aos mais rudimentares preceitos de higiene, depauperados pela deficiência alimentar, corrompidos moralmente, flertavam com a má sorte. Um péssimo serviço público de saúde (apenas cinco por cento da população era vacinada) e a preocupação política voltada inteiramente para salvar o povo da fome completavam o quadro.*

A varíola já grassava o Rio Grande do Norte e iniciara a invasão do Ceará pelo Aracati onde outra infinidade de famintos se aglomerava. Em 12 de agosto de 1878, o Purus *atracou no porto de Fortaleza com dois variolosos a bordo. Expulsos da embarcação, tiveram de ser recolhidos ao Lazareto da Lagoa Funda, morrendo pouco depois. Não se constatou imediata propagação do mal e os receios se dissiparam. Virado o mês, entretanto, no* abarracamento *de Pacatuba, surgiam os primeiros casos.*

Alastrando-se com rapidez, antes que setembro findasse já o Lazareto da Lagoa Funda tinha em tratamento os 300 enfermos de sua lotação. Dentro em pouco, milhares de doentes eram recolhidos aos prédios destinados a tentar conter a expansão da moléstia. Um número ainda maior de contagiados, porém, acabava no mais completo abandono, morrendo à míngua, cobertos da cabeça aos pés com as chagas que vertiam pus e cuja dor imensa provocava urros até do gentil contato de uma folha de bananeira imbuída em óleo, único paliativo à disposição dos mais desafortunados.

Para debelar a peste das bexigas, *todos os médicos de Fortaleza foram contratados pelo governo, trabalhando com uma abnegação exemplar. À noite, um ritual inútil, ordenado pela ignorância da Câmara Municipal, se repetia: acendiam-se vasos com alcatrão em todas as ruas "para que o fumo do pixe desinfectasse a atmosphera viciada pelos micróbios da peste" explica, pasmo, Rodolfo Teófilo.*

No dia 10 de dezembro, quando o cemitério da Lagoa Funda recebeu 1.004 cadáveres, deu-se o auge. Os 52 coveiros de plantão não deram conta de abrir valas suficientes para enterrar tantos corpos e 230 restaram insepultos ao cair da noite. Na manhã seguinte, depararam-se com um cenário que não era causado pela aguardente ingerida aos litros (gênero de primeira necessidade para anestesiar a

mente e o olfato de tanta miséria e podridão): urubus e cães disputavam pedaços de carne humana espalhados por todo o chão do lugar santo. Depois deste tétrico festim, a peste foi sendo aplacada até desaparecer com a volta das chuvas no início de 1879.

Estes duros e seguidos acontecimentos não passariam em brancas nuvens nem na mais simplória das almas, quanto mais na de um filósofo, cujo ofício é refletir sobre a existência e o mundo. Embora haja poucos registros de como este período chegou a lhe afetar pessoalmente, é quase certo que tenha perdido um irmão ou parente próximo de doença ou de fome, pois raras foram as famílias que não tenham enlutado naqueles anos miseráveis. A "capacidade de sofrer, reagir e vencer", afirma Raimundo Cândido Furtado, formou "o substrato das notáveis construções filosóficas que ele mais tarde veio a elaborar". Os que atacam a obra de Farias Brito, ironizando o amargor que a permeia, talvez não tenham, do alto de suas confortáveis vidas acadêmicas e urbanas, autoridade moral para criticar determinados aspectos do pensamento britiano.

O fim da fome e da peste encontra Marcolino e os seus em Fortaleza. A opção pela permanência, rejeitando-se as convidativas viagens ao Amazonas e ao sul do país, para onde muitos seguiram atrás de melhores horizontes, foi consciente. O patriarca dos Farias Brito sabia que chefiava um bando de ciganos, mas entendeu que era a hora de sentar um pouco a poeira e criar algumas raízes. Havia, sobretudo, a imperiosa necessidade de seus filhos retomarem os estudos, severamente prejudicados pela longa duração das tragédias.

Recuperar o tempo perdido não era tarefa fácil: somente em maio de 1879, foi que Raymundo conseguiu uma vaga no Liceu do Ceará, a mais importante instituição de educação da província na época, entretanto só pôde se inscrever na condição de mero ouvinte, posto que as matrículas daquele ano já estavam encerradas.

Só no ano seguinte é que ingressa efetivamente no Liceu, completando, ainda em 1880, o curso secundário. Em paralelo, já cuidava de contribuir para o orçamento familiar dando aulas particulares de matemática. Ao concluir a educação formal secundária, se encontrava capacitado a dar aulas de grego no próprio Liceu. Seus dotes de orador foram revelados em uma festa promovida no gabinete de leitura do Presidente da Província do Ceará, José Júlio de Albuquerque Barros, que, depois de ouvir o discurso do jovem são-beneditense, abraçou-o dizendo que via nele uma das glórias futuras da pátria. O elogio fácil do velho político veio a se tornar profecia.

III

Em 1881, Farias Brito cogitou em seguir para o Rio de Janeiro a fim de cursar a Escola Politécnica, onde seu talento matemático poderia se desenvolver, mas teve de abandonar o intento por falta de recursos. Feitas e refeitas as contas, os sacrifícios iam além de quaisquer possibilidades. Convicta, porém, de que era essencial viabilizar oportunidades ao rebento mais velho, cujo potencial para se tornar o futuro provedor da casa era evidente, D. Eugênia não titubeou em empregar o pouco que haviam amealhado na breve estada em Fortaleza para assegurar uma nova empreitada com destino a Pernambuco.

Admitido na prestigiada Faculdade de Direito do Recife, Raymundo e seus familiares rapidamente se reestruturam no novo ambiente: o pai, ajudado pelo Padre João Augusto da Frota, cearense de Santana do Acaraú, obteve o cargo de porteiro do Ginásio Pernambucano, instituição onde o sacerdote era regedor interino; a mãe passou a fornecer regularmente refeições a vários estudantes e a lavar e engomar a roupa de alguns alunos oriundos de Sobral; seu irmão, João Marcolino de Brito, trabalhava em uma charutaria.

Raymundo arrumou tempo para lecionar matemática em alguns colégios recifenses, como já o fizera em Fortaleza.

A Salamanca dos trópicos vivia uma fase convulsiva, com inúmeras transformações sendo implementadas.

No plano físico, a Faculdade, sediada em Olinda quando da fundação, estava novamente se transferindo. O velho prédio da Rua do Hospício, onde funcionava desde 1854, estava sendo substituído por um novo edifício no bairro de Santo Antônio, tendo este fato se concretizado em 1882, no segundo ano acadêmico de Farias Brito. Na vida estudantil, as repúblicas já não tinham a mesma força e importância. O espírito boêmio havia se diluído em relação às décadas anteriores: as folclóricas brigas de ruas e carraspanas nas tavernas da Veneza brasileira já estavam quase extintas. Os acadêmicos ainda se reuniam para beber, declamar poemas, cantar modas ao som de um violão e debater idéias, mas, na maior parte do tempo, tratavam de viver em seus próprios mundos.

Farias Brito, morando com os pais, evitava ainda mais as distrações estando, como sempre, entre os mais distintos de sua turma que contava com nomes de primeira grandeza como os de Artur Orlando, Martins Júnior, Carvalho de Mendonça, Hosannah de Oliveira e Fausto Cardoso. A causa abolicionista, contudo, animou Farias Brito a encontrar tempo para redigir o Iracema*, em parceria com J. C. Linhares de Albuquerque e Álvaro de Alencar, jornal onde defendia a libertação dos escravos em Pernambuco.*

Aos temas republicanos e abolicionistas, já bem disseminados no meio daquela culta juventude, somavam-se muitas das novíssimas teorias européias. Comte, Darwin, Spencer, Haeckel, Littré, Post, Ihering, Savigny, Hartmann, Noiré, Stuart Mill, Schopenhauer e vários outros inundavam os corredores da faculdade, sendo estudados e debatidos com fervor. No epicentro deste

movimento cultural, que gerou a chamada Escola do Recife, estava Tobias Barreto, um sergipano mulato cuja vida "mais que um biógrafo aguarda um romancista", assevera Luís Washington Vita.

Nascido pobre, Tobias Barreto de Meneses aprendeu latim com um padre, e violão, sozinho. Expulso de um seminário baiano na primeiríssima noite, terminou a madrugada em uma república de estudantes que pegou fogo horas depois. Anos mais tarde, ao chegar em Recife para estudar Direito, sofre o coice violento de um burro tão logo pisa em terra e é acometido de varíola logo em seguida. Trocava desafios poéticos e dividia as preferências e simpatias dos colegas com, simplesmente, Castro Alves. Formado, vai advogar e fazer política em Escada, no sertão pernambucano. Antes da mudança adquire um dicionário de alemão. A paixão pela cultura germânica foi arrebatadora e a forma de extravasá-la foi única: imprimiu um jornal filosófico na língua teutônica, o Deustscher kampfer*, no qual exercia as funções de diretor, editor, redator e, como os poucos letrados de Escada mal sabiam o próprio idioma, também era seu único leitor! Em 1882, de volta a Recife, entra para o quadro docente da Faculdade de Direito. Morre em 1889, com apenas cinqüenta anos de idade.*

Na catedral jurídica, esse mestre nada ortodoxo tornou-se a mais importante figura da Filosofia do Direito brasileiro no século XIX. Sílvio Romero, Clóvis Beviláqua, Artur Orlando, Fausto Cardoso e Graça Aranha estão entre seus pupilos mais notáveis.

A Escola do Recife não era um grupo homogêneo cujos membros são todos perfeitamente identificáveis. Ela não surgiu em data exata, de forma organizada, fruto de reuniões periódicas registradas em ata, voltadas para a elaboração de um pensamento unívoco. Era, antes, resultado da somatória das mentes brilhantes que, fortuitamente, estavam reunidas no mesmo espaço e tempo e

voltaram seus interesses para temas convergentes. Assim, não foi a faculdade que organizou sua famosa escola de pensamento. Esta surgiu espontaneamente no seio daquela.

A rivalidade no campo intelectual proporcionava épicas contendas. Os novos gladiadores, que usavam a pena no lugar da espada, dividiam-se em dois grupos básicos: os monistas, também chamados de materialistas, que acreditavam somente na existência da matéria, e os dualistas, ou espiritualistas, crentes da matéria e do espírito.

Ora, como os principais corifeus da Escola do Recife se apresentavam como monistas, estruturando no positivismo e, sobretudo, no evolucionismo os pilares de seus pensamentos, muitos estudiosos modernos asseguram não ter havido qualquer envolvimento de Farias Brito com a matilha guiada por Tobias Barreto, salvo na condição de proscrito e que, portanto, a influência de Tobias Barreto sobre Farias Brito teria sido nula. Contudo, a aproximação de Farias Brito com os eixos da Escola do Recife é apontada por alguns respeitáveis filósofos. Na visão deles, o cearense foi um sectário do grupo que, por ser um eterno contestador, punha-se quase sempre em discordância com os demais, sem deixar de participar do ideário recifense.

Antônio Paim diz ter sido moda, durante certa época, contrapor a obra britiana "à de seu mestre e inspirador Tobias Barreto, em vista do desfecho espiritualista que imprimiu a uma das vertentes da Escola do Recife" e que esta maneira de considerar a questão está de todo superada. Hermes Lima acrescenta que Barreto inspirava-se mais em Noiré do que em Haeckel e que, por isso, o monismo do sergipano era de feição agnóstica, e não atéia, com uma leve tendência espiritualista. Laerte Ramos de Carvalho conclui que a influência do sergipano sobre o cearense foi significativa

e que "a conciliação da teleologia com o naturalismo, tentada por Tobias Barreto, foi a principal preocupação de Farias Brito". Sem as idéias de Tobias Barreto, tão patentes nos escritos britianos, estes jamais poderiam ser satisfatoriamente compreendidos.

A fração barretiana na formação de Farias Brito é fruto natural do convívio por dois anos intensos com este renovador de idéias. Além de ter ministrado aulas a Raymundo, Tobias Barreto também fez parte da sua banca de examinadores tanto no segundo quanto no terceiro ano de seu curso e tal fato certamente obrigou Farias Brito a ler não só os textos do mestre, mas também aqueles de sua predileção.

Em 19 de novembro de 1884, Farias Brito colava grau. Avançara um ano acadêmico quando, meses antes, empenhara-se ao máximo e prestara, com o uso da permissão legal, os exames dos terceiro e quarto anos num intervalo de apenas quatro meses. Encerrava-se o ciclo formal de aprendizado e tinha início uma nova etapa em sua vida, repleta de desafios.

IV

Quando ainda estava para concluir seu curso superior, no Recife, Farias Brito recebera a nomeação para a promotoria de Viçosa, feita pelo então presidente do Ceará, Carlos Honório Benedito Ottoni. Naqueles tempos, a escassez de bacharéis justificava que o preenchimento do cargo fosse por indicação e não por concurso.

Viçosa, vizinha a São Benedito, era a terra natal de Clóvis Beviláqua com quem Raymundo convivera, em Recife. Beviláqua se tornaria célebre por elaborar o Código Civil brasileiro de 1916. Três anos mais velho que Farias Brito, cursa a faculdade de 1878 a 1882. De volta ao Ceará, luta pela promotoria de Aquiraz, mas tem seu pleito negado pelo antecessor de Ottoni, Domingos Antô-

nio Raiol. Decepcionado, recusa a oferta da promotoria de Maria Pereira (antigo nome de Mombaça) e parte para o Maranhão, onde é nomeado promotor de justiça de Alcântara. Lá, casa-se com Amélia Carolina de Freitas, filha do presidente da província, José Manuel de Freitas. Com a nomeação do sogro para a presidência de Pernambuco, retorna a Recife em 1884 para assumir o cargo de bibliotecário da faculdade.

Farias Brito foi co-acadêmico de Beviláqua por dois anos (1881 e 1882) e, sendo um rato de biblioteca, reencontrou o conterrâneo em muitas oportunidades, no decorrer de 1884. Tudo indica que o jurista e o filósofo mantiveram uma salutar amizade por toda a vida. Em carta datada de 9 de setembro 1901, Farias Brito trata o amigo por "Clóvis", revelando intimidade, e conta, entre outras cousas, que artigos do jurista deixados a seu encargo ainda não haviam sido reproduzidos na imprensa local, apesar de sua insistência. Não seria, portanto, leviano cogitar que Beviláqua, sendo agora genro do presidente da província, possa ter intercedido a favor de Farias Brito para que ele recebesse tão fortuita nomeação.

Em Viçosa, o novo promotor dedica-se também ao ensino, e de maneira abnegada, ou seja, sem perceber remuneração alguma, num raro exemplo de amor ao magistério e à educação da mocidade. A partir de um determinado julgamento, as relações entre o promotor e o juiz de Viçosa, José Patrício Natalino de Castro, teriam azedado. Conta-se ter Farias Brito obtido uma condenação que contrariou interesses de alguns dos poderosos locais. O desgaste findou com um pedido vitorioso de remoção para Aquiraz, ironicamente a mesma comarca que, anos antes, havia sido negada a Beviláqua.

A proximidade da nova comarca e antiga capital da província com Fortaleza e os parcos afazeres da promotoria permitiram

que Farias Brito participasse da vida cultural e política fortalezense. Entre 1886 e 1888, Raymundo publica, com certa regularidade, ensaios e poemas em diários e gazetas fortalezenses, sobretudo no jornal Libertador, de João Lopes. Em novembro de 1886, com a fundação do Club Literário de Fortaleza, colabora n'A Quinzena, revista do Club, onde se liam trabalhos de Justiniano de Serpa, Guilherme Studart, Antônio Sales, Rodolfo Theófilo, Juvenal Galeno, Antônio Bezerra e outros baluartes da cultura local. Em seus escritos era patente que o pendão filosófico superava o jurídico. Discute o suicídio em uma peça, analisa o crime e o criminoso noutra, publica um curioso estudo criticando a psicologia matemática e a redução da alma a uma equação e antecipa alguns dos versos que estariam em Cantos modernos. Os ensaios filosóficos, por sinal, também seriam reunidos, posteriormente, em Finalidade do mundo.

Em 1888, o novo presidente do Ceará, o paulista Antônio Caio da Silva Prado, visita Aquiraz onde é saudado pelo promotor da comarca. Encantado com a oratória e a erudição daquele homem baixo e franzino, mas de olhar brilhante e voz forte, Caio Prado convida-o para o cargo de secretário de governo. "As duas manifestações fundamentais do espírito humano na marcha geral da sociedade são a política e a filosofia", escreveu Farias Brito que, aos 26 anos, assumia a invejável pasta pública.

A morte prematura de Caio Prado, em 25 de maio de 1889, levou Farias Brito a deixar o governo. Decide, então, viajar rumo ao Rio de Janeiro para uma curta temporada dedicada à publicação de seu primeiro livro, de poemas, Cantos modernos. A poesia do filósofo faz a linha engajada, mas a temática já estava saturada e, pior, defasada: muitos versos, escritos há anos, falavam da abolição da escravatura (a Lei Áurea já havia sido promulgada) e os demais pregavam a queda da monarquia. Ocorre que, justa-

mente quando se encontrava no Rio de Janeiro, Deodoro da Fonseca proclama a República. Entusiasmado com o novo regime, Farias Brito gravou na introdução de Cantos modernos *que teve a "felicidade inaudita" de prever o "grande acontecimento", uma tolice perdoável por ter sido escrita no calor do momento, polvilhada pelo idealismo dos seus 27 anos.*

De volta a Fortaleza, ingressa em chapa organizada por Antônio Joaquim Rodrigues Júnior pleiteando uma vaga de representante do Ceará no Congresso Constituinte nacional. Na véspera da eleição, o governador Luís Antônio Ferraz, sob o pretexto de haver uma conspiração em andamento, ordena a prisão do Conselheiro Rodrigues Júnior e de mais uma dúzia de pessoas que lhe faziam oposição, dentre as quais Raymundo de Farias Brito. O filósofo escondeu-se para não sofrer a injusta coerção. Somente ele e dois outros da lista conseguiram furtar-se àquela arbitrariedade. Dez dias depois, um telegrama do governo federal determinou a revogação da medida. A esta altura, porém, já haviam sido eleitos os membros da Constituinte, todos coincidentemente ligados a Ferraz. Rascunhou-se, ali, o futuro da Velha República, marcada por eleições fraudulentas e de uma virulência desmedida.

Afastado da cena pública, dedica-se à advocacia e ao magistério. A 10 de fevereiro de 1891, morre Ferraz, o primeiro governador do Ceará republicano. Seu sucessor foi o general José Clarindo de Queirós, sendo vice-governador, Benjamim Liberato Barroso. No curso da nova administração, o filósofo recupera prestígio. No dia 12 de maio de 1891 é nomeado para reger interinamente a cadeira de Matemática na Escola Normal. A 4 de julho, foi indicado professor interino da cátedra de História Geral no Liceu do Ceará. Em 30 de setembro, defendeu, com êxito, a tese Pequena História. Ligeiro apanhado sobre os fenícios e hebreus, *no concurso para*

provimento efetivo deste último cargo. Quatro dias antes, a 26 de setembro de 1891, tomava posse como secretário de Estado dos Negócios do Interior.

A 3 de novembro de 1891, Deodoro da Fonseca decreta estado de sítio no Distrito Federal e em Niterói e dissolve o Congresso. O ato teve o apoio de quase todos os governos estaduais, incluindo o do Ceará. A única exceção foi o Pará. A resistência à ditadura deodorista fulmina, em 23 de novembro do mesmo ano, a ação do marechal. O contragolpe levou Floriano Peixoto à presidência e a atitude dos governadores não foi esquecida e uma das primeiras resoluções do novo líder vem a ser a deposição dos que deram sustento ao golpe. Achando-se no direito de conservar-se em seu posto, Clarindo de Queirós não atende à determinação de Floriano, procurando, em telegramas sempre obsequiosos, mostrar-se merecedor de permanecer no cargo, por ter sido eleito (indiretamente) e contar, segundo dizia, com respaldo popular. Explicava que não se opusera a Deodoro porque suas atribuições eram limitadas ao Ceará e sua "conduta reservada" visava "evitar perturbações lamentáveis", não se conformando em ser "acusado de incoerente".

Seus apelos não sensibilizaram o Marechal de Ferro que, aliás, não ganhou este apelido gratuitamente. Na tarde do dia 16 de fevereiro de 1892, alunos da Escola Militar e as forças federais sitiadas em Fortaleza, armados de metralhadoras e canhões, cercam o palácio do governo. A magra resistência seria oferecida pelo Corpo de Segurança e alguns paisanos.

Na manhã seguinte, depois de treze horas de bombardeio, Clarindo, tendo ao lado seu genro, Marcos Franco Rabelo, rende-se. As paredes do prédio, arruinadas pelas balas da artilharia, já ameaçavam desabar. O Barão de Studart anotou 13 mortes no episódio. Em 8 de março, vinte dias após sua deposição, Clarindo lança um

manifesto que muitos consideram ter sido redigido por Farias Brito, onde chora as suas mágoas e finda dizendo-se ainda, de direito, governador do Ceará. Foi desterrado, no ano seguinte, para Cucuhy. Faleceu a 28 de dezembro de 1893, no Rio de Janeiro.

Farias Brito, em artigo publicado no Norte *na semana seguinte ao ataque do palácio, analisou, com a maior parcialidade possível, os acontecimentos daquele dia. Condena a truculência de Floriano, mas o comportamento escorregadio de Clarindo escapa às suas críticas, vendo em seu benfeitor, como manda a gratidão, apenas como um mártir que se portou, ao lado de seus combatentes, com heroísmo.*

V

A deposição de Clarindo de Queirós leva Farias Brito a abandonar para sempre suas ambições políticas. As retaliações ao ex-secretário atingiram até seu cargo de professor concursado. Só em 1896 voltou ao Liceu, por nomeação de Nogueira Acióli, para ocupar a cadeira de grego que permuta, posteriormente, pela de História, sua cátedra de direito, e que vinha sendo ocupada por Graco Cardoso.

Mergulha no ensino e nas investigações filosóficas, complementando seu tempo com uma ou outra causa forense. Foi em 1892 que concebeu a idéia de escrever Finalidade do mundo, *plano que divulga no artigo* Divagações em torno de uma grande mentalidade, *pela* Revista do Instituto do Ceará. *Cuida, então, de reescrever seu material da década de 1880, textos publicados no* Libertador, *n'*A Quinzena *e noutros periódicos, para darem corpo a grande obra, sem esquecer os estudos mais recentes, como os impressos na* Revista Moderna, *de Adolfo Caminha, com destaque para o ensaio* Método associacionista, *onde dissecara o pensamento de Bain, Stuart Mill e Spencer. Redigiu, por igual, vários novos*

capítulos até que, entre o final de 1894 e o início de 1895, nascia o primeiro volume da trilogia Finalidade do mundo, *sob o título de "A filosofia como atividade permanente do espírito humano".*

Enquanto trabalhava n'"A filosofia como atividade permanente do espírito humano", entre 1892 e 1895, contrai, a 2 de dezembro de 1893, núpcias com Ana Augusta Bastos, apelidada de Nanoca, filha do comerciante viúvo João da Costa Bastos.

A Academia Cearense nasce em 15 de agosto de 1894. Foram seus fundadores: Tomás Pompeu, Guilherme Studart, Pedro de Queirós, Valdemiro Cavalcanti, Raimundo Arruda, Álvaro Mendes, Antônio Augusto, José Carlos Júnior, Virgílio de Morais, José Fontenele, José de Barcelos, Antônio Bezerra, Drumond da Costa, Eduardo Studart, Adolfo Lima Freire, Alves de Lima, Eduardo Salgado, Alcântara Bilhar, Franco Rabelo, Benedito Sidou, Antonino Fontenele, Teodorico Filho, Álvaro de Alencar, padre Valdevino Nogueira, Henrique Thérberge, Justiniano de Serpa e Farias Brito, que era o orador da Casa.

Escreve dois ensaios biográficos para a Revista da Academia Cearense: *o de Tomás Pompeu, em 1896, e o de Guilherme Studart, o Barão de Studart, no ano seguinte. Na mesma revista, um texto analisando a filosofia de Malebranche vem a lume no ano de 1898.*

No dia 17 de fevereiro de 1895 nasce seu primogênito, batizado de Raymundo, como o pai; a criança viveu apenas dez meses, partindo na madrugada do dia 8 de dezembro daquele mesmo ano. O registro que deixa é singelo, mas tocante: "Mesmo na noite em que morreu, disse papai e mamãe, sendo que mamãe foi então pela primeira vez."

A 6 de janeiro de 1897, nasce Filomena. Batizada na igreja do Patrocínio, teve como madrinha Nossa Senhora do Bom Parto, sendo padrinho o avô Marcolino.

Após o parto da filha, a esposa, já há muito doente, teve seu quadro agravado, vindo a falecer a 11 de junho de 1897. "Só então pude verdadeiramente compreender quanto era digna e boa", anota em seu Álbum de família. "Eu sabia que ela tinha de morrer, pois não me podia iludir sobre a gravidade de sua moléstia e supunha por isto que havia de assistir sem abalo à grande crise; mas é só agora, depois que ela já não existe, que compreendo quanto ela me era necessária." Depois de receber os últimos sacramentos, Ana Augusta fala ao marido: "Eu vou para o Céu, eu vou ver meu filho. Tu ficas com a Meninha. Não te cases mais: vive para a Meninha." Enterrada com a mesma vestimenta do noivado, Nanoca deixa um viúvo desolado a se questionar: "Será esta a condição mesma da existência, meu Deus, ou é que fomos mais infelizes do que todos os outros?"

Afogando-se no trabalho, Farias Brito, em 1899, imprime Filosofia moderna, *segundo volume de* Finalidade do mundo.

Em 1901, resolve fazer uma viagem de passeio pela Europa em companhia do sogro e amigo, João Bastos. Já em Pernambuco, Bastos desiste da meta e regressa ao Ceará. Raymundo desvia, então, sua rota para o Rio de Janeiro. Passados alguns dias de sua chegada ao Rio, teve um sonho que o impressiona: seu pai levava uma enorme queda, ficando inteiramente sem sentidos. O sonho se repete e, sem titubear, arruma as malas e retorna a Fortaleza no primeiro paquete.

Ao chegar em casa, encontra o velho pai combalido por uma lesão cardíaca que lhe causava uma pneumonia passiva: um caso perdido para a medicina do início do século passado. Os últimos dias de seu "melhor amigo [...] que tinha em mim toda a sua esperança e todo o seu amor, e o único que seria capaz de dar por mim a própria vida" foram agonizantes.

O filósofo preocupa-se em pedir o consentimento do moribundo pai para casar-se novamente. Marcolino era muito apegado

a Ana Augusta, a quem chamava de santa. "Ela me espera e em breve estarei com ela." Raymundo havia jurado, no leito de morte da esposa, não mais se casar para se dedicar exclusivamente a Mena, mas se enamorara novamente e a bênção paterna o permitiria quebrar a promessa. "Dou, meu filho; dou de todo coração. Não é de seu gosto? Pois é também do meu."

Na tarde do dia 16 de agosto de 1901, Marcolino bebeu um último copo de água de laranja que Eugênia lhe trouxe e começou a entrar em síncope. Raymundo, que estava no quarto vizinho, alertado pelo pisado forte do cunhado José Bastos, corre a tempo de pegar a imagem de Jesus para a qual seu pai voltou os olhos no momento final.

Casa-se, a 29 de setembro de 1901, com Ananélia, vinte anos mais nova. Filha de Trinfã Francisco Alves e Maria dos Anjos Alves. Ao pedir sua mão ao sogro, um homem alvo no tempo em que isso tinha muito valor, este hesitou. Genro caboclo implicava em netos caboclos. A admiração pelo pretendente, contudo, prevaleceu. "Dou porque o senhor se chama Raymundo de Farias Brito", sentenciou.

No início de 1902, parte para Belém do Pará, levando a nova esposa, a filha do primeiro casamento, a mãe e os demais membros da família que dantes viviam sob a égide de Marcolino, como a tia Dedé, além dos agregados que, aliás, como é tradição nas famílias nortistas, sempre estiveram presentes na casa e na vida de Farias Brito.

Decorridos poucos meses de sua chegada, leu na Província do Pará *de 11 de agosto de 1902, um virulento artigo do major Gomes de Castro, positivista, contra o padre Júlio Maria que estava proferindo uma série de conferências sobre o cristianismo em Belém e ousara contestar a doutrina de Comte.*

Farias Brito ficou tão indignado com o tom empregado por Gomes de Castro em seu "O positivismo e as vãs diatribes do padre

Júlio Maria", *que dois dias depois, a 13 de agosto, era estampado, no mesmo periódico, seu primeiro artigo em defesa de Júlio Maria. "Não há razão para tanta intransigência. Há no espaço da vida mental lugar para todas as doutrinas", dizia o pensador, mantendo-se cortês, em vivo contraste com o estilo raivoso de Gomes de Castro. "Não se precipite: veja que com esta exaltação compromete a sua causa", aconselha em um trecho, sustentando que não admitir a contestação dos princípios do positivismo, "não é só fanatismo: é cegueira" posto que a noção de relatividade está intrinsecamente ligada à filosofia comtiana. Outros dois artigos de Farias Brito saem em 15 e 17 de agosto. Gomes de Castro escreve um segundo artigo em 19 de agosto, dizendo que Júlio Maria tem um "capanga intelectual", e um terceiro, a 29 de agosto que, estranhamente, vem a ser publicado no* Diário Oficial de Belém, *ante a recusa da Província do Pará.*

Nomeado, a 15 de janeiro de 1903, para o cargo de terceiro promotor público da capital do Pará, foi exonerado, a seu pedido, em 28 de janeiro de 1905. Consta, nos arquivos paraenses, um total de 108 denúncias formuladas, em regra, de forma lacônica, evidenciando que o interesse de Farias Brito não estava na promotoria.

Na advocacia, dava-se o mesmo. Via na atividade apenas um meio de sobrevivência, não uma vocação. Chegou a afirmar, posteriormente, que a advocacia era "a arte de legalizar a fraude". Em Belém, tinha escritório à Rua João Alfredo e trabalhava com um solicitador, Antônio de Melo Filho. Raymundo confiava cegamente em Melo Filho, assinando as peças do auxiliar sem sequer lê-las.

Os anos no Pará foram marcados, sobretudo, pelo exercício do magistério superior na Faculdade de Direito, onde lecionou, a partir de 1903, como professor substituto. Supria a vaga do Dr. Passos de Miranda Filho que, no Rio de Janeiro, cumpria mandato de deputado federal. Ministrou Filosofia do Direito, Economia

Política e Direito Romano. Foi, ainda, lente no Ginásio Pais de Carvalho, onde ensinava Lógica.

Suas aulas atraíam a atenção até dos transeuntes que subiam as janelas da faculdade, voltadas para o antigo Largo da Trindade, a fim de ouvir a exposição, sempre clara e erudita, do mestre cearense. Despertava enorme simpatia no alunato, sendo considerado o mais popular dos professores, portando-se com bondade e paciência inalteráveis.

O envolvimento mais intenso de Farias Brito com a filosofia deu azo a uma elaboração mais sistemática e extensa. Acompanha os novos movimentos filosóficos, pois lia com desembaraço francês, espanhol, italiano, inglês e alemão, além de latim e grego e, em 1905, publica Evolução e relatividade *ou* O mundo como atividade intelectual, *terceiro e último volume de* Finalidade do mundo. *Neste mesmo ano, edita* A verdade como regra das ações.

Madrugador, não perdia hora: às 3 da manhã estava na banca escrevendo ou estudando até às 6; às 8 dava aula no Liceu, dali seguindo para o escritório; às 10 almoçava, depois seguindo para o escritório até às 5 da tarde, quando ia dar aula na Academia, de onde seguia para o jantar.

Belém viu crescer a sua descendência. Lá nascem três das cinco filhas que teve com Ananélia: Margarida Maria, Maria Madalena e Maria José. Luci e Sulamita nasceriam no Rio de Janeiro. A capital do Pará também serviu de túmulo, a 3 de março de 1907, para a sua professora das primeiras letras, a tia Dedé. Em constante correspondência com parentes e amigos no Ceará, dentre os quais João Brígido, mantinha-se informado acerca da política, da vida social e dos acontecimentos familiares, como a morte de seu irmão, João Marcolino.

VI

No dia 18 de setembro de 1908, morre, no Rio de Janeiro, o professor Vicente de Sousa, catedrático de Lógica da mais importante instituição de ensino secundário do país à época, o Colégio Pedro II. Por força dos arroubos republicanos, ainda ecoantes, o estabelecimento denominava-se, àquela época, Ginásio Nacional, sendo que a cadeira de lógica era ministrada no externato.

Sentindo-se plenamente apto para a conquista daquela preciosa vaga, Farias Brito lançou-se na oportunidade de ampliar seus horizontes e partiu de Belém, no início de 1909, rumo a capital política e cultural do Brasil, levando consigo nada menos que 13 pessoas, entre parentes e agregados. Era uma cartada ousada, senão temerária, bem observou Jônatas Serrano, "deixaria uma boa banca de advogado, uma cadeira na Faculdade de Direito, amigos e discípulos, e vinha se expor aos rigores de uma prova rude, num prélio dos mais encarniçados". Os outros concorrentes eram, todos, nomes de grande valor: Monsenhor Fernando Rangel, um mestre da disciplina com longa prática de ensino, Roberto Gomes, Agliberto Xavier, Adrien Delpech, Geonísio Curvelo de Mendonça, Ovídio Alves Manaia, Júlio Oscar de Novais Carvalho, Manuel Ribeiro de Almeida, Vital de Almeida, Graciano dos Santos Neves, Manuel de Bethencourt, Armando Dias, Afonso Duarte de Barros e Euclides Rodrigues Pimenta da Cunha.

Euclydes da Cunha (que, como Raymundo, também comporta a redação de seu nome com i – sendo esta a forma mais conhecida) já era, há alguns anos, um nome de referência em nosso panorama intelectual. Os Sertões*, publicado em 1902, quando tinha 36 anos de idade, leva-o, em 1903, ao Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e à Academia Brasileira de Letras. Na ABL, toma posse em 1906. A casa dos imortais lhe dispunha ao convívio com figuras in-*

fluentes no governo e na imprensa, como o barão do Rio Branco, Rui Barbosa, Sílvio Romero, Coelho Neto, dentre outras.

O julgamento do concurso foi em 7 de junho de 1909 e o resultado saiu no dia seguinte. Todos os candidatos foram julgados habilitados, mas somente cinco tiveram suas provas consideradas completas, salvo ligeiras imperfeições: Monsenhor Rangel, Júlio Novais, Graciano Neves, Farias Brito e Euclides da Cunha. Farias Brito ficou em primeiro lugar e Euclides obteve o segundo.

Como era da competência do presidente da República a nomeação dos professores do Ginásio Nacional, a partir da lista de aprovados, independentemente da ordem de classificação (assim como hoje se faz, verbi gratia, *em relação aos reitores das universidades públicas após o pleito acadêmico), a decisão final cabia a Nilo Peçanha que assumira o cargo apenas uma semana depois do referido concurso, em razão do falecimento de Afonso Pena, a 14 de junho de 1909. A tradição, obviamente, impunha que fosse indicado o primeiro colocado. Foi então que o socorro dos imortais revelou-se arrasador.*

O barão do Rio Branco, disposto a recompensar os anos que o grande escritor empregara a seu serviço, sobretudo no estudo da região amazônica, subsidiando o trabalho diplomático que definiu as fronteiras do país, usou de todo o peso de seu prestígio em carta a Francisco da Veiga:

> Decide-se agora a escolha do lente de Lógica para o Ginásio Nacional. Não dei até aqui um passo a favor de Euclides da Cunha por entender que ele não precisa disso. Agora, porém, que sei ter havido uma escandalosa cabala contra ele, no seio da Congregação, e que outros candidatos recorrem a padrinhos e pistolões – como diz o povo – sinto-me obrigado – sem pedido algum dele – a queimar cartucho em favor desse moço puro e digno.

Encerra a missiva pedindo ao colega que faça "tudo quanto puder" e que não havia "tempo a perder". Coelho Neto, por seu turno, não quis saber de intermediários: intercedeu diretamente junto a Nilo Peçanha pelo colega.

Lamentável é que para exaltarem Euclides da Cunha, grande por si mesmo para não precisar disso, tenham procurado amesquinhar Farias Brito. Não se concebe que um recém-chegado do Norte pudesse ter proteção suficiente para pô-lo em posição vantajosa ante seus adversários. A idéia de que Farias Brito fosse o favorito da Congregação beira ao ridículo. Era um quase desconhecido, com poucos contatos no Rio. Foram 14 dos 27 votos que o colocaram em primeiro lugar. Euclides também tinha as suas amizades na própria Congregação e ficou com 13 votos no escrutínio final. Cabala? O resultado, tudo indica, foi honesto. Padrinhos e pistolões surgiram no momento seguinte, e de ambos os lados.

O recurso a expedientes servis, e até escusos, denigre um pouco a imagem destes dois gigantes. Ambos estavam desesperados, é certo, e não trataram de medir esforços para conseguir aquilo que, de acordo com o próprio ordenamento jurídico da época, era legítimo (muito embora, do ponto de vista moral, a balança pendesse para Farias Brito). Após o memorável embate intelectual, onde os dois se mostraram dignos da vaga, tudo se definiu por vias tortuosas. Farias Brito contava com alguns amigos em postos relevantes, mas estes não tinham a força dos confrades de Euclides e o filósofo terminou sendo preterido. A lógica, que certa feita Farias Brito disse ser "uma espécie de ética da inteligência", não prevaleceu. Venceu o poder, que quase nunca se envergonha diante da ética.

A injustiça imposta ao cearense muito constrangeu Euclides, que sentira na hesitação do governo um sinal de que deveria

renunciar. Seu casamento, porém, estava em total colapso e ele não podia se dar ao luxo de ser altruísta: tinha de ficar no Rio.

Quando soube do desfecho, Farias Brito foi lançado em um estado de delírio que durou uma noite inteira. Posteriormente, registrou a ocasião como o momento mais feliz e cruel da sua vida. Ao explicar a aparente contradição, questiona se a alegria não consistiria unicamente "no alívio que experimentamos pela cessação de uma dor". E segue argumentando que apesar de necessitar sentir revolta, conteve-se e teve febre seguida do "fortíssimo delírio". Sentiu-se "inacessível a qualquer dor, como se tivesse passado por um processo de anestesia geral" e nada lhe parecia impossível, "novos e estranhos poderes, de novas e estranhas aptidões" haviam sido adquiridos.

Pela descrição que faz, seu organismo deve ter operado para combater o imenso estresse que o afligia produzindo, talvez, um coquetel químico poderoso. É o que se pode concluir quando Farias Brito afirma ter "a clara percepção das cousas", sua inteligência se tornado "mais viva" e, ainda, que a "alegria" experimentada ter sido tanta que ficou "como louco". E complementa: "Eu dizia, por exemplo: – essa pedra fala. E a pedra, de fato, apesar de sua impenetrável mudez, estava falando para mim. As pessoas presentes (e eram todas amigas) tomaram-me efetivamente por louco. Eu o compreendi claramente e senti que tinham razão. Mas no fundo de minha consciência, eles é que se me apresentavam como loucos, porque não tinham nenhuma noção do que se passava e não poderiam compreender-me. E inspiravam-me a mais profunda piedade, como se fossem realmente loucos."

Menos de um mês depois, na manhã do dia 15 de agosto de 1909, Euclides entrou na casa alugada pelos irmãos Dinorá e Dilermando Cândido de Assis, em um bairro carioca chamado Piedade. Era domingo e chovia. Dilermando era amante de sua

mulher, Ana. O romance vinha desde 1905, justamente quando Euclides se encontrava na Amazônia, na missão de levantamento topográfico das cabeceiras do rio Purus. "Vim para matar ou morrer", disse ao alvejar Dilermando quatro vezes e deixar Dinorá paralítico. Seu rival, porém, atingiu-o com outros quatro disparos e pôs fim à vida do genial autor de Os Sertões.

Vaga novamente a cátedra, Farias Brito entrou com uma petição e foi provido interinamente até que, graças a um parecer da lavra de Sílvio Romero, datado de 26 de novembro de 1909, veio a ser nomeado pelo Decreto de 2 de dezembro de 1909.

Sua cátedra posteriormente passou a abranger, além de Lógica, História da Filosofia e Psicologia. No campo dessa última disciplina, com enfoque filosófico, estão situadas suas duas últimas obras, publicadas no Rio de Janeiro: A base física do espírito *(1912) e* O mundo interior *(1914). A partir de 1913 teria se dedicado a um trabalho que restou inédito e cujo título seria* Ensaio sobre o conhecimento.

VII

Nos últimos anos de sua existência, Farias Brito se ressentia da indiferença geral que havia em relação ao seu trabalho. Apesar do respeito intelectual que detinha, o filósofo achava que os amigos, "espíritos plenamente desenvolvidos", o viam como uma mera curiosidade. Acreditava, igualmente, não despertar entusiasmo entre os moços, os representantes do futuro, a quem ensinava, e não conseguira alcançar o homem comum para quem, dizia, direcionava seus esforços. "O insucesso do meu pensamento foi, portanto, completo, absoluto, integral", queixava-se.

Um bálsamo para estes dissabores surgiu quando foi apresentado a Jackson de Figueiredo, com quem passou a trocar assidua-

mente idéias e livros. "Tenho-o no coração e aqui hei de revelar-me um dos seus mais intransigentes admiradores", firma o jovem sergipano em Algumas reflexões sobre a filosofia de Farias Brito. *A esperança reacende no velho filósofo. Jackson não era o "discípulo desejado" por ser "espírito feito", mesmo assim, o pensador via nele o continuador que lhe faltava. Partilhavam da mesma "preocupação moral" e tinham divergências "mais aparentes que reais, mais de técnica que de princípios".*

Nascido em Aracaju, a 9 de outubro de 1891, Jackson de Figueiredo Martins fora "na meninice" um "candidatozinho ao mandarinato científico", como afirmou. Abandona o materialismo, o evolucionismo e o mecanicismo em função da amizade com Garcia Rosa e Xavier Marques. A leitura de William James levou-o de volta à obra de Farias Brito que, antes, vira como "uma monstruosidade", por ferir os dogmas monistas. Paulatinamente, o anticlerical ferrenho seguiu rumo à religiosidade e abraçou o catolicismo em 1918 (um ano após a morte de Farias Brito). Em 1921, fundou o Centro D. Vital, para a difusão dos princípios da Igreja entre as classes cultas por meio de cursos e da revista A Ordem. *Jackson era a figura central do movimento católico na década de 1920. Jornalista e professor de literatura, foi o mentor de Alceu Amoroso Lima (Tristão de Ataíde), Heráclito Fontoura Sobral Pinto, Perilo Gomes, Hamilton Nogueira e Gustavo Corção. Morreu em 4 de novembro de 1928.*

Esta vertente conservadora do pensamento católico foi muito criticada. Grupos ditos progressistas – e palmatórias do mundo – se compraziam em apontar os vitalistas como sendo o que havia de mais retrógrado dentro do espectro ideológico brasileiro. Hoje, esse preconceito diminuiu significativamente. Vê-se, com mais clareza que Jackson combateu o liberalismo, Sobral Pinto defendeu Luís Carlos Prestes e Alceu migrou da direita para a esquerda sem abandonar suas convicções religiosas.

Os encontros de Jackson com Farias Brito levam-no a partilhar da intimidade da casa do filósofo, onde ficavam, na varanda, conversando até tarde a sós ou na companhia de outros intelectuais arregimentados para as tertúlias, sobretudo Rocha Pombo e Nestor Vítor. Às dez da noite, porém, D. Eugênia chegava com um copo de gemada à mão e dizia ao filho: "Doca (apelido de infância de Farias Brito), é hora de dormir!", e enxotava os convidados. O jeito rude da velha senhora não traía o sangue índio. Aliás, D. Eugênia fumava cachimbo, hábito inexistente entre as mulheres das classes superiores, por ser impróprio a uma dama. Ananélia, certa feita, reclamou isto ao marido que lhe respondeu com placidez: "Mamãe lavou muita roupa para eu poder estudar. Na minha casa, ela pode fazer o que bem entender."

Havia uma outra razão para as visitas de Jackson: Laura, irmã de Ananélia, a quem desposaria, também morava nesse tempo no casarão da Rua São Cristóvão (mais tarde, a família se mudaria para um prédio na Rua Bela de São João, onde morreu Farias Brito e, posteriormente, sua viúva, em 14 de abril de 1923, e sua mãe, em 30 de setembro de 1926).

Vindo a morrer Sílvio Romero, em 18 de junho de 1914, vagou-se a cadeira número 17 da Academia Brasileira de Letras. Farias Brito, que já havia apresentado carta e retirado em uma eleição anterior, decide enfrentar o novo pleito até o final, apesar de perceber, imediatamente após candidatar-se, que seria derrotado. Com efeito, em 25 de novembro de 1915, Osório Duque Estrada foi eleito com 14 votos, ficando Almáquio Diniz em segundo, com 7 votos, e Farias Brito em terceiro, com 6 votos.

Segundo Medeiros e Albuquerque, Osório venceu porque amedrontava alguns imortais com sua crítica literária ferina que saía nas páginas do Correio da Manhã. *Pouco depois de empossa-*

do, não restava, no cenáculo da ABL, quem deixasse de censurar "a grosseria, a brutalidade, a falta de compostura" dele. Apesar de ser o autor da letra do Hino Nacional, *era mesmo uma unanimidade no quesito aversão. Coelho Neto achava-o repugnante e Carlos de Laet, motivado por sua conduta, sugeriu a inclusão do seguinte artigo no Regimento: "Não se admitem cafajestes."*

Meses depois, teve um artigo rejeitado pelo Jornal do Comércio. *Já moribundo e com a suscetibilidade exacerbada pela doença, convenceu-se que o diretor daquele órgão, o imortal Félix Pacheco, interviera pessoalmente para que seu trabalho não fosse publicado. Foi a gota que transbordou o cálice. Passou a se sentir não só rejeitado, mas perseguido pela ABL. Divulga, em novembro de 1916, sob o pseudônimo de Marcos José (inspirado no nome do pai), um texto mordaz intitulado O panfleto. Para começar: homens de letras, jornalistas, políticos. Ligeira excursão em torno de algumas das nossas exterioridades mundanas e ultramundanas.*

O asceta que virou panfletário ataca Rui Barbosa, "uma alma que a vaidade cega, ou que o orgulho e a ambição desmedida empederniram de todo", e, em especial, Félix Pacheco, "poeta medíocre e banal". A Academia era "de tretas", a imprensa, "vendida e corrupta", e o governo "acredita poder conquistar a riqueza não por ação, mas por leis (...) opressivas".

O panfleto *não tem a brutalidade dos artigos de Gomes de Castro. A crítica é rancorosa, mas elegante. Nele, em um preâmbulo excepcional, Farias Brito põe à mostra a complexidade da alma humana quando afirma:*

> Sou um indivíduo que encerra muitos homens dentro de si mesmo: alguns extremamente brandos, condescendentes e humanos, sempre tímidos, desconfiados de si próprios, e duvidosos do próprio valor; outros violentos, apaixonados, quase agressivos; outros,

> inclinados à solidão, um tanto idealistas, sonhadores e poetas; outros, sombrios, tempestuosos, sempre prontos para a luta e para a revolução; outros, curiosos da verdade, sempre dispostos a investigar o desconhecido, sempre prontos para os combates do pensamento, metafísicos e um tanto visionários; uns, vendo tudo luminoso e risonho, resplandecente de luz e refletindo o amor e a bondade; outros, tudo vendo obscuro, carregado e cheio de maldade e de ódios; quase todos tristes, amargurados mesmo, sem confiança nos homens, sem fé na justiça; todos selvagens, no fundo, sujeitos a todos os erros e a todas as fraquezas e vis contingências desta tão penosa e amarga, quão trabalhosa e atormentada natureza humana (...) [*Eis o*] exército de sombras que se agitam no fundo do meu ser, todas descontentes, todas incertas de seu destino.

Bem observa Jônatas Serrano que tal preâmbulo não se ajusta à natureza de um panfleto, pois o panfletário ocupa-se "do adversário para molestá-lo, injuriá-lo, por vezes até caluniá-lo" e não "de si mesmo, e muito menos para analisar-se e reconhecer as suas próprias deficiências". Depois de alfinetar Félix Pacheco, o filósofo ressalta ter sido informado "e isto me é agradável repetir, que é particularmente homem correto, incapaz de umas tantas pequeninas misérias que são aliás muito comuns em outros grandes homens".

Os algozes se deleitam ao retratar o episódio como prova de que Farias Brito não era o santo que os admiradores canonizaram. Os defensores, por seu turno, alegam mil e uma cousas para justificar o texto. Sem dúvida, os votos prometidos e cabulados pesaram-lhe fundo. A questão, porém, a nosso ver, é outra: um homem tem ou não o direito de errar?

O panfleto, *documento cujo destino era não sair da gaveta, escrito para dar vazão à frustração passageira, circulou por uma descarga incontida de raiva, mas para ser logo recolhido. Arrependido do gesto, ordena o resgate das 25 cópias, feitas às suas expensas, que haviam sido distribuídas. Quem procura se portar com retidão*

durante toda a vida e, por ser de carne e sentimento, pratica algo criticável e se arrepende não é um hipócrita. "Qual é de nós que não teve um momento em que não se refreou?", diz o espezinhado Félix Pacheco em carta cheia de nobreza a Nestor Vítor, três dias depois da morte do filósofo, que ocorreu apenas dois meses após o episódio, às oito e meia da noite do dia 16 de janeiro de 1917, depois de longa agonia, cercado por familiares e amigos. Foi sepultado no cemitério de São Francisco Xavier, no Rio de Janeiro.

"Filosofar é aprender a morrer", são palavras de Sócrates. Farias Brito usou-as na frase inaugural da introdução de seu primeiro livro sobre filosofia. Aprender a morrer significa aprender a viver uma vida digna e se preparar para a morte. O filósofo cearense lembra que vivemos "todos como se fôssemos imortais. Entretanto a morte é a única solução para o problema da vida". Do pó viemos e ao pó retornaremos. A vida é só um intervalo entre duas mortes: a anterior à existência e a posterior. Um presente que nos é dado. "A vida é uma ilusão permanente (...) a vida é tudo: a vida é nada", ressalta. "O que resta pois do ser vivo depois da morte? Pergunta milhões de vezes renovada e nunca respondida." Aos que viveram intensamente, resta a memória de sua passagem, através de seu legado, como é o caso de Farias Brito.

Antonio Carlos Klein é Mestre em Direito pela Universidade Federal do Ceará.

Juiz de direito no Ceará.

Autor de *A importância dos partidos políticos no funcionamento do Estado* (Brasília Jurídica, 2002) e de dois títulos para a Coleção Terra Bárbara, da Fundação Demócrito Rocha, *Paulo Bonavides,* em 2003, e *Farias Brito,* em 2004.

. . . .

Cronologia de Farias Brito

1862 – Nasce, a 24 de julho, Raymundo de Farias Brito em São Benedito, Ceará, filho de Marcolino José de Brito e de Eugênia Alves Ferreira.

1865 – A *família se muda para Alagoinha, próximo a Ipu.*

1870 – Nova mudança: Sobral.

1874 – Ingressa no Ginásio Sobralense.

1876 – Retorno à Alagoinha.

1878 – Migra para Fortaleza forçado pelas seqüelas da seca de 1877.

1880 – Completa os estudos no Liceu Cearense.

1881 – Inicia o curso da Faculdade de Direito de Recife.

1882 – Estuda com Tobias Barreto.

1884 – Formatura em Recife.

1885 – Promotor público no Ceará (primeiro em Viçosa, depois Aquiraz).

1888 – Secretário do então presidente do Ceará, Antônio Caio da Silva Prado.

1889 – Morte de Caio Prado. Viagem ao Rio de Janeiro para publicar seu primeiro livro, de poemas, Cantos Modernos, *onde assiste aos fatos do dia 15 de novembro.*

1890 – Volta ao Ceará após a proclamação da República. Candidata-se à Assembléia Constituinte, sem obter sucesso.

1891 – O General Clarindo de Queirós o nomeia secretário de Governo.

1892 – Clarindo é deposto, em 17 de fevereiro, por ordem de Floriano Peixoto.

1893 – Casa-se, a 2 de dezembro, com Ana Augusta Bastos.

1894 – Publica A Filosofia como Atividade Permanente do Espírito, *primeiro volume de* Finalidade do Mundo.

1895 – Nascimento, em 17 de fevereiro, do primogênito, Raymundo, que morre ainda em 8 de dezembro daquele ano.

1897 – Nasce Mena, em 6 de janeiro, e falece a primeira esposa, em 11 de junho.

1899 – Segundo volume de Finalidade do Mundo, *com o título* Filosofia Moderna.

1901 – Morte de Marcolino. Casa-se com Ananélia Alves, que lhe dará cinco filhas.

1902 – Deixa Fortaleza rumo a Belém do Pará, onde exerceu a promotoria pública, advogou e deu aulas na Faculdade de Direito e no Ginásio Pais de Carvalho.

1905 – Publica o terceiro volume de Finalidade do Mundo, *intitulado* Evolução e Relatividade, *bem como* A Verdade como Regra das Ações.

1909 – Parte rumo ao Rio de Janeiro para a cátedra de Lógica do Colégio Pedro II. Primeiro lugar no concurso, é preterido em favor de Euclides da Cunha que, pouco depois, é morto. Parecer de Sílvio Romero, garante sua convocação para a cátedra.

1912 – A Base Física do Espírito.

1913 – Dedica-se a escrever uma obra inacabada: Ensaio sobre o Conhecimento.

1914 – O Mundo Interior.

1915 – Candidata-se à Academia Brasileira de Letras, sendo derrotado por Osório Duque Estrada.

1916 – O Panfleto.

1917 – Morre, a 16 de janeiro, Raymundo de Farias Brito.

Ensaio Sobre A Filosofia do Espírito

A Base Física do Espírito: história sumária do problema como preparação para o estudo da filosofia do espírito

. . . .

Introdução

FILOSOFIA E CIÊNCIA

I

A CRISE ATUAL DA FILOSOFIA

I

OS SISTEMAS filosóficos, a partir de Bacon e Descartes, a tal ponto se multiplicaram e por tal modo se foram gradativamente desprestigiando, por efeito dessa multiplicação que, por último, deram em resultado o maior descrédito para a própria filosofia. Manifestou-se a princípio uma certa desconfiança contra o valor das cogitações filosóficas; mas essa desconfiança, crescendo rapidamente, terminou por se transformar em abandono sistemático. Houve depois prevenção e ódio, e a obra de demolição começou. O fato chegou a tomar as proporções de verdadeiro desmoronamento, sendo assustadora e mesmo alarmante a confusão que logo se estabeleceu entre os pensadores. Em nosso país, por exemplo, onde, por um lado, o movimento das idéias, na maioria dos casos, de importação estrangeira, chega quase sempre muito demoradamente, mas onde, por outro lado, tudo se exagera sem critério e sem medida, o que é natural nos países novos e nos povos de imaginação exaltada: – em nosso país, digo,

a filosofia, equiparada à retórica, foi suprimida, como inútil, do ensino oficial. Foi uma das notas características da reorganização por que passou o ensino no Governo Provisório da República, fato que tem sua explicação na preponderância que teve naquele governo o elemento positivista. Não se ignora que o positivismo, por aquele tempo, servido por Benjamin Constant, exerceu, entre nós, poderosa influência sobre as classes pensantes.

Em nosso país, verificou-se: a filosofia foi suprimida como inútil do ensino oficial. E agora mesmo, na nova reforma que acaba de ser decretada e imediatamente posta em execução, a reação foi ainda mais radical, tendo sido suprimidas a cadeira de Lógica, no Ginásio Pedro II, e a cadeira de Filosofia do Direito nas escolas de direito, o que prova que o positivismo ainda não perdeu de todo o seu império nas altas esferas governamentais em nossa Pátria.

Creio que em nenhum país de cultura se chegou a tanto. Mas em muitos outros pontos do mundo civilizado o combate foi também decisivo e por toda parte, com mais ou menos intensidade, ainda hoje se faz sentir a repercussão do grito de – guerra à filosofia! – grito que não foi pronunciado, mas se deixa perceber como um rugido surdo da consciência, em revolta contra si mesma, por compenetrar-se de sua impotência, aliás, tão tarde, e depois de tantas lutas estéreis, cônscia de que a nada se reduzem, afinal, o seu esforço e o seu trabalho seculares. A guerra, aliás, não é feita pelo ataque direto, mas, antes, pela conspiração do silêncio, pelo desprezo e pela indiferença, cogitando-se de cousas menos altas, porém, mais positivas, empregando-se, na obra da inteligência, outros métodos e outra orientação, e adotando-se, como estando fora de questão, em qualquer trabalho de ordem mental, o pressuposto da nulidade das cogitações filosóficas. Não raro, porém, aparece um sinal mais decisivo, mais ruidoso, de luta. É a crítica mordaz que faz explosão neste ou naquele ponto; é a reação, à maneira de propaganda pelo fato, convulsionando as massas, opondo-se, aqui, às preocupações naturais e tradicionais do espírito, desmoronando, além, uns tantos ídolos, para em seguida levantar outros.

Não são raras as notas que neste sentido ficaram. Conhece-se a obra de Taine sobre os filósofos clássicos da França; conhecem-se as invectivas de Schopenhauer contra os filósofos universitários da Alemanha. E mais

recentemente, Gaston Gaillard, apreciando o que ele chama *l'aboutissement des philosophies,* exprime-se nestes termos: "Sem mesmo falar dos sistemas filosóficos de que não há mais lugar para criticar a concepção, porque esta está para sempre morta ou abandonada, vê-se que em lugar de ser alguma cousa de essencial e concludente, constituindo em suas concepções sucessivas os diferentes graus do conhecimento e compreendendo as cousas num ensaio, de mais a mais completo e definitivo, de análise, as filosofias, pelo contrário, mesmo as mais adiantadas e bem feitas, pelo ponto de vista geral em que se colocaram e pelo método lógico que aplicaram, não parecem ser, quando muito, senão alguma cousa de sedimentário, *residuaire,* e, por assim dizer *excremencial:* o rebotalho, *le dechet,* do primeiro trabalho do espírito e do ensaio da inteligência sobre os fatos."[1]

II

Não se pode falar com maior desprezo, parece, nem com mais forte convicção. E esta linguagem não é rara, e muitos autores de reconhecida competência poderiam ser citados entre os contemporâneos que pensam de modo análogo. Não raro, espíritos genuinamente filosóficos deixam-se vencer pela onda, aderindo ao cepticismo dominante quanto ao valor da filosofia. É assim que o próprio Gaillard, querendo justificar seu ponto de vista, reporta-se a Schopenhauer e a Nietzsche e mesmo a Guiau. Deste último são por ele lembradas estas palavras características: "Os sistemas metafísicos, ainda os mais abstratos, não são, em si próprios, senão fórmulas de sentimentos, e o sentimento corresponde a uma maior ou menor tensão da atividade interior." Isto significa: o que se chama metafísica corresponde não à representação externa da realidade, mas apenas a uma modificação particular do sentimento, e deste modo traduz não uma explicação das cousas, mas apenas uma explosão interna da alma. É já a idéia que se tornou expressa, de modo mais claro e mais significativo, na filosofia de Nietzsche, pela fórmula um tanto revolucionária: – A filosofia não é, como ordinariamente se supõe, um conjunto de verdades abstratas de extensão universal, mas apenas o reflexo vivo

1 De *L'Étude des Phénomènes,* pág. 1.

de um temperamento excepcional – *a confissão sincera e apaixonada de uma alma de elite.* – Ora, Schopenhauer, Nietzsche, Guiau e outros que aqui poderiam ser igualmente lembrados como representantes da mesma corrente de idéias, são filósofos no verdadeiro sentido da palavra. Todos se mostram dominados pela preocupação moral e entram na discussão e elucidação de problemas cuja solução abrange a totalidade das cousas; e tais são os caracteres próprios e essenciais da filosofia. Se, pois, tais pensadores podem fornecer elementos que legitimem as conclusões de Gaillard, – que significa isto senão que são os próprios filósofos que concorrem, por seus paradoxos, para o descrédito da filosofia? Realmente, de um certo tempo a esta parte, é permitido dizer que filosofar é escandalizar: tantas e tão extravagantes são as idéias propostas como solução para os mais árduos problemas do espírito. Em vão procurar-se-ia entre os contemporâneos a majestade olímpica de um Aristóteles, a paz luminosa e serena de um Platão. Há, somente, a ânsia de destruir, a preocupação de produzir alguma cousa de novo, como se a verdade pudesse estar subordinada aos caprichos da fantasia, ou às ambições desregradas e insaciáveis da vontade. É como se o espírito, libertando-se da autoridade dos antigos, desvairasse, ao sentir-se livre na extensão infinita em que lhe foi dado girar. O resultado é que de novo se faz o caos no pensamento, não se encontrando, na variedade incalculável de espíritos que se exibem, dois que se entendam: desorientados por tamanha desordem, os filósofos, faltando-lhes um ponto de apoio, desertam, e vão procurar repouso em outra parte; e daí começam, eles próprios, a declamar contra a filosofia. E a debandada no campo da própria carneirada filosófica, para falar em moldes nietzschianos e, tratando-se de debandada, é bem sabido que a confusão, uma vez estabelecida, produz logo as mais desastradas conseqüências. É o caso de dizer: pobres filósofos.

II

Nessa reação contra a filosofia, de modo extremamente violento manifestaram-se alguns espíritos mais exaltados, e disto pode ser apresentado como exemplo decisivo o próprio Gaston Gaillard. Outros são mais tolerantes e fazem certas concessões.

Para alguns, a filosofia é uma espécie de arte superior. Diz-se

assim: a Filosofia é poesia e o filósofo é, em verdade, um poeta que errou sua vocação. As construções filosóficas são então poemas em que é sempre a imaginação que representa o papel decisivo. É a significação da fórmula de Lange: "A metafísica pertence ao domínio da ficção" ou da fórmula de Renan: "A Filosofia é a poesia do ideal". Há, talvez, aí, um certo fundo de verdade; mas isto unicamente no sentido de que a filosofia serve-se da arte como seu instrumento: o que, entretanto, não quer dizer que se confunda com ela.

Há, também, quem entenda por filosofia a nebulosidade inicial que precede ao trabalho da elaboração científica propriamente dita. Em verdade, a filosofia é o embrião da ciência, a nebulosa de que resultam por cristalização sucessiva as diferentes disciplinas científicas.[2] Mas não é neste sentido que se emprega aqui a palavra *nebulosidade,* mas antes no sentido de confusão e obscuridade; entendendo-se por filosofia uma dialética oca e sem resultado, em regra, a cogitação de problemas insolúveis; o desenvolvimento de uma série indefinida de concepções, que se sucedem arbitrariamente, sem disciplina e sem método, que podem ser coerentes na forma, mas sem nenhuma base nos fatos; ginástica mental feita por processos artificiais e fantásticos, que podem valer como romance, mas nunca como ciência. É uma objeção que parte de diletantes das ciências e mesmo de alguns sábios, inspirada em parte no positivismo e no criticismo; mas que deriva principalmente de nossa preguiça mental. Realmente, é muito cômodo condenar como banal aquilo que se não entende. Nada poderia ser mais banal do que, por exemplo, um livro de cálculo ou um tratado de geometria analítica para um indivíduo que apenas sabe ler e escrever. Também já Hegel havia feito essa observação curiosa: "O espírito indolente é naturalmente levado a pensar que a filosofia não deve ser tomada ao sério... Imagina-se que quando a mente se eleva acima das representações ordinárias, empenha-se numa região perigosa, confia-se a um oceano em que é sacudida em todos os sentidos pelas vagas do pensamento, e que depois de tudo volta às praias arenosas das cousas deste mundo, abandonadas por nada, absolutamente por nada."

---

2 Veja-se *Finalidade do Mundo,* 1º vol., "A filosofia como atividade permanente do espírito humano".

IV

Há, porém, fora de tudo isto, uma objeção mais grave e mais profunda. Esta deriva da ciência propriamente dita e constitui o que poderia chamar-se o argumento formidável contra a filosofia. Consiste na consideração de que as cogitações filosóficas não aumentam o poder material do homem, e é desta consideração precisamente que deriva a crise da filosofia. Ora, a ciência só se justifica como instrumento da ação: é o ponto de vista prático da geração atual, o ponto de vista do pragmatismo, doutrina que foi fundada pelos americanos do Norte, e que está bem em harmonia com o temperamento desse povo. O sábio moderno é o homem do laboratório e do maquinismo, o homem da ação sobre a natureza. O que não lhe presta nenhum serviço neste sentido deve ser abandonado como inútil. E a filosofia está neste caso, pois não habilita o homem para agir sobre as cousas, nem o prepara com aparelhos de força para o domínio dos elementos. Para que cogitar, diz o sábio moderno, da significação do espaço, da origem da existência, dos fundamentos da liberdade e outras cousas análogas? Basta que cada um trate de conhecer o que é essencial à vida. O mais são banalidades – Por *essencial à vida* deve-se entender o que é útil e prático; o que dá resultado imediato e pode ser, sem grande esforço, verificado e provado. Quer isto dizer: passou a época da filosofia; devemos agora cogitar somente da ciência.

Está aí em síntese a objeção que contra a filosofia é levantada da parte dos arraiais científicos. Para examinar, porém, a cousa um pouco mais a fundo, cumpre considerá-la detalhadamente.

Funda-se a objeção: 1º) – na consideração dos métodos que são hoje empregados e deram começo ao que pode chamar-se o período da organização científica; 2º) – na consideração da ineficácia prática da filosofia, comparada com o resultado maravilhoso das ciências positivas.

V

Com os novos métodos, que foram introduzidos no trabalho do espírito e hoje constituem o instrumento próprio do trabalho mental, nessa obra colossal de contínua elaboração e organização, a que se dá o nome de ciência moderna; com esses novos métodos que são, em geral, de caráter

concreto e estão sempre em contato imediato com os fatos, deu-se uma profunda revolução nos hábitos tradicionais do pensamento. Antigamente, dizia-se: *não há ciência do particular.* É o ponto de vista de Sócrates, Platão, Aristóteles. E por isto deve se entender que, sendo a realidade, que é objeto de nossa percepção, uma mutação contínua de formas, um *fluxo perpétuo*, a ciência seria inconcebível, se não fosse possível descobrir um elemento fixo e permanente que pudesse ser, por assim dizer, fotografado, de modo a constituir a imagem das cousas. Esse elemento fixo, segundo Platão, é a idéia, princípio anterior e superior às cousas ou realidades a que corresponde e de que estas são apenas sombras passageiras e vagas. Assim, para Platão o real não são os indivíduos, não são as cousas, mas as idéias; e as cousas, os indivíduos só podem ser compreendidos por participação das idéias. É a concepção realista; a idéia é a única substância, o único ser verdadeiro; e as cousas, os indivíduos são simples modalidades da idéia. Aristóteles combate a teoria das idéias de Platão e sustenta, de acordo com a experiência, que só os indivíduos são reais, sendo que as idéias são simples imagens das cousas, tendo o seu fundamento na intuição sensível. *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*. Todavia como o espírito é dotado do poder indefinido de formar idéias gerais, pela abstração dos sinais comuns aos diferentes gêneros de cousas, daí resulta que o objeto do conhecimento é ainda não o particular, mas somente o geral. Por onde se vê que Aristóteles mantém o princípio: não há ciência do particular. E esse princípio atravessou os séculos, e foi aceito por todos os sistemas, enquanto prevaleceu, na direção do pensamento, o ponto de vista intelectualista ou conceitualista. Mas hoje as cousas mudaram radicalmente e o que se deve afirmar, a consultar as tendências mais recentes da especulação científica, é exatamente o contrário: só há ciência do particular. E se é certo que esse princípio não foi ainda formulado, é certo também que não é outra cousa o que se deduz do espírito geral da crítica moderna.

VI

É uma revolução que desloca as cousas pela base. O fato, entretanto, explica-se facilmente. Basta considerar o mecanismo mesmo da razão, e a gênese do conhecimento. Sabe-se que a tendência hoje dominante é para o sensualismo, o conhecimento deriva da sensibilidade, diz-se.

Ora, a sensibilidade só pode ser impressionada por fatos particulares; por conseguinte não pode haver conhecimento senão do particular. Daí derivam regras especiais e uma técnica própria quanto ao método. Quer dizer: o ponto de partida do conhecimento é a sensibilidade, ou mais precisamente: a sensação. Esta é como a única janela aberta para o mundo ou, para falar em linguagem apropriada à direção idealista, é o processo mesmo, e processo único, pelo qual se faz a elaboração da fantasmagoria universal, o palco onde se representa *a comédia fantástica do mundo exterior*.

É preciso, pois, na elaboração do conhecimento, manter-se dentro da sensação, e considerar as cousas somente em sua aparência e em suas mutações contínuas, pois o espírito não pode sair fora de si mesmo, para apreender em sua realidade exterior, em sua significação objetiva, a verdade das cousas, isto é, não pode elevar-se à compreensão da existência, como ela é em si mesma. O contrário seria admitir o que, na linguagem do criticismo, poderia chamar-se uma *metafísica do supra-sensível*, e isto, no dizer do sistema, repugna ao pensamento moderno. A sensação e somente a sensação eis, pois, o critério a que devemos obedecer, e como a sensação só nos representa fatos particulares, daí resulta que não há conhecimento que possa ir além dos fatos particulares. No que diz respeito ao conhecimento, é preciso, por conseguinte, assegurar de modo absoluto: o critério é o fato, tal como se nos representa na sensação.

Ora, o fato é mutação contínua e já o velho Heráclito dizia: "Quando os olhos acreditam perceber alguma cousa de permanente, são vítimas de uma ilusão: tudo em realidade está em perpétuo vir-a-ser. Não podemos atravessar duas vezes o mesmo rio, porque a todo momento passam novas águas." É o mesmo pensamento que vem, muitos séculos depois, repercutir com estrondo na filosofia de Hegel em fórmulas estranhas, que podem ser sintetizadas deste modo:

"A existência não consiste no ser ou no nada – duas formas vácuas do absoluto; mas precisamente no vir-a-ser, isto é, na passagem do não-ser ao ser, ou do ser ao não-ser". Tudo isto quer dizer: a existência consiste na mudança, no movimento e na transformação, na vida e na morte, no nascimento e no crescimento, no evolver contínuo de formas que se sucedem e a todo momento mudam de aspecto; em uma palavra: na evolução permanente das forças constitutivas do cosmo e no fluxo perpétuo das

cousas. É talvez esse também o pensamento fundamental de uma filosofia hoje muito em evidência e que faz consistir na duração a essência da realidade. Refiro-me à filosofia bergsoniana. São fórmulas características dessa filosofia: "O presente nada mais contém além do passado, e o que se acha no efeito estava já na causa." Quer isto dizer, em termos mais precisos: o presente é o passado que dura; e se dele, entretanto, se mostra diferente, é que tudo, a todo momento, se transforma. De maneira que existir é durar e durar é mudar a todo instante. Pois o velho de hoje, carregado de anos e de experiência, não é o mesmo que foi há pouco mais de meio século, uma simples criança, e, ainda antes, um embrião inconsciente? O próprio Bergson explica-se mais detalhadamente por estes termos: "Desde o primeiro golpe de vista lançado sobre o mundo, antes mesmo que delimitemos *corpos*, nós distinguimos *qualidades*. Uma cor sucede a uma cor, um som sucede a um som, uma resistência sucede a uma resistência, etc. Cada uma destas qualidades, tomada à parte, é um estado que parece persistir, de si mesmo, imóvel, esperando que outro estado o substitua. Entretanto, todas estas qualidades resolvem-se, pela análise, em um número prodigioso de movimentos elementares. Explique-se isto por via das vibrações ou seja a cousa representada por qualquer outra forma, um fato é certo, é que toda qualidade é mudança. Em vão se procurará aqui, através das mudanças, a cousa que muda; é sempre provisoriamente e para satisfazer nossa imaginação que ligamos o movimento a um móvel. O móvel foge sempre sob o olhar da ciência; e esta não se refere senão à mobilidade." Mais ainda: "Na continuidade das qualidades sensíveis nós delimitamos corpos. Cada um destes corpos muda, em realidade, a todo momento. A princípio resolve-se em um grupo de qualidades, e toda qualidade, sabemos, consiste em uma sucessão de movimentos elementares. Porém, quando se considere a qualidade como um estado estável, o corpo é ainda instável, no sentido de que muda incessantemente de qualidades. O corpo, por excelência, aquele que com mais razão podemos isolar na continuidade da matéria, porque constitui um sistema relativamente fechado, é o corpo vivo; é, aliás, para ele que retalhamos os outros corpos no todo. Ora, a vida é uma evolução. Nós concentramos um período dessa evolução em uma vista estável que chamamos uma forma, e quando a mudança se tornou bastante considerável para vencer a feliz inércia de nossa percepção, dizemos que o corpo mu-

dou de forma. Mas, em realidade, o corpo muda de forma a todo instante. Ou antes, não há forma, pois a forma é imóvel e a realidade é movimento. O que é real é a mudança contínua de formas: *a forma é apenas um instantâneo tomado sobre uma transição*."[3]

VII

Vejamos agora o que se pode daí deduzir contra a filosofia. Se a existência consiste unicamente no vir-a-ser e na mudança, o que deve o sábio considerar, quando trata de elaborar o conhecimento, é esse vir-a-ser mesmo e essa mudança, isto é, não qualquer elemento fixo e permanente, a idéia ou o conceito, mas a realidade mesma, tal como se nos representa na sensação, com as suas mutações contínuas, com suas contínuas transformações. Ora, a realidade, assim compreendida, resolve-se numa infinidade de cousas, numa variedade infinita de fenômenos, que se sucedem indefinidamente e a todo momento se transformam, decompondo-se aqui um certo centro de forças em inúmeras forças elementares, que logo se recompõem, constituindo outro centro de forças de natureza diferente, e assim sucessivamente; desenvolvendo-se, além, a fenomenalidade em diferentes correntes e entrelaçando-se estas de modo a formar um tecido indefinido de formas, sem limites no espaço e no tempo, sem limites, quer na extensão, quer na variedade. Deste modo, sendo impossível ao nosso espírito abraçar a totalidade infinita, por ser isto inacessível às forças humanas, é necessário que os sábios se especializem, encerrando-se cada um no seu domínio próprio, aplicando-se cada um somente a uma esfera limitada de fenômenos, de modo a poder estudá-los com o mais rigoroso escrúpulo, examinando-os em seus caracteres mais ocultos e na sua idiossincrasia particular, analisando-os em sua modalidade própria e em seus mais íntimos detalhes, em sua constituição especial e em suas forças elementares.

VIII

Desse fato resultam duas conseqüências, que são da mais alta importância.

3 *Evolution Créatrice* – caps. I e III.

A primeira conseqüência consiste no seguinte: – que o sábio, aplicando-se a uma especialidade, tem um campo limitado de ação. Deste modo, pode agir na direção de seu trabalho, tom orientação mais segura, e também com maior proveito, examinando com toda a precisão e imparcialidade a verdadeira significação dos fenômenos, e empregando os mais rigorosos processos de observação e experimentação. Sobram-lhe, para isso, tempo e recursos. Além disso, dispõe de processos artificiais para aumentar a capacidade de seus órgãos sensíveis, e, deste modo, acontece que seu poder de observação e de análise é aumentado, em proporções extraordinárias, por numerosos aparelhos, instrumentos de aumento, instrumentos de registro e instrumentos de precisão: maravilhoso artifício pelo qual a própria natureza se associa à nossa sensibilidade, como se os elementos exteriores estivessem a nossa disposição, de modo a poderem servir como instrumentos de busca e meios de verificação para a elaboração do conhecimento e descoberta da verdade. O sábio sente-se assim forte em seu domínio. Também nada lhe é dado afirmar senão quando verifica com toda a segurança. Por isso é lentamente que caminha, sendo que suas descobertas são demoradas e raras, mas ele sabe que é segura a direção que vai trilhando; e, embora seja sempre com grande esforço e longa paciência que vence as dificuldades, se bem que mui lentamente, todavia, é certo que vai sucessivamente tornando maior o tesouro de nossos conhecimentos. O sábio consulta, o sábio examina, o sábio surpreende a natureza em seus segredos. E como é completo em suas análises e emprega o maior rigor nas suas observações, chega, por isso mesmo, em suas pesquisas, ao mais alto grau de precisão e certeza; e o conhecimento que elabora é assim positivo no verdadeiro sentido da palavra, isto é, rigorosamente científico.

Por outro lado, e é esta a segunda conseqüência, o sábio especializando as suas buscas, decompõe os fenômenos e analisa-os em sua mais íntima constituição, de modo a conhecer qual a sua função particular na natureza e qual a significação das forças ou elementos que os constituem. Conhece assim as forças elementares e pode, por isso, desviá-las da direção natural, encaminhando-as de modo a poderem servir como instrumentos na obra comum do trabalho humano. É a passagem da ciência pura para a ciência aplicada. E o valor da ciência mede-se precisamente pela extensão de seus resultados práticos. Os elementos e os forças naturais são

postos, assim, a serviço do homem, e é sob esse aspecto principalmente que a ciência moderna se nos apresenta como uma potência maravilhosa, causando assombro por suas aplicações e por sua fecundidade inesgotável. As montanhas são atravessadas de lado a lado pelas indústrias dos transportes. Os oceanos, por sua vez, nenhuma dificuldade oferecem ao poder irresistível e à velocidade crescente dos grandes transatlânticos. As águas dos rios e dos lagos são canalizadas e vão prestar o seu serviço, onde assim se faz necessário para o bem-estar e proveito da vida em comum. O vapor e a eletricidade tornam-se forças de que o sábio dispõe e que a indústria encaminha, como bem lhe parece, aumentando prodigiosamente o nosso poder e dando proporções colossais à capacidade produtora do homem. Os corpos são decompostos e analisados em seus elementos constitutivos, e esses elementos descobertos e classificados e, ao mesmo tempo, conhecidos em suas propriedades, são isolados e combinados por mil modos, transformando-se em *utilidades* para a vida. A matéria organizada, por seu lado, é objeto do mais rigoroso exame: os aparelhos orgânicos, em cada organismo particular, são decompostos e analisados, precisando-se a função de cada órgão, estudando-se a matéria que constitui o organismo em sua mais íntima composição e em seus tecidos mais profundos. Conhece-se assim a solidariedade fundamental dos organismos animais e vegetais. Mostra-se a dependência em que tudo está, no que diz respeito à vida, para com as condições materiais do mundo ambiente. Indicam-se os meios para evitar os perigos que nos cercam, melhoram-se as condições da sociedade, torna-se menos triste e menos amargurada a vida.

IX

Ao mesmo tempo, e ainda por ação da ciência, inúmeros aparelhos e máquinas são descobertos que, aplicados na indústria, servem para aumentar nossa capacidade de ação, nas mesmas condições que outros aparelhos aumentam e precisam a nossa capacidade de percepção: de maneira que não somente podemos aumentar por processos artificiais o poder de nossos órgãos sensíveis, como, ao mesmo tempo, podemos aumentar, por aparelhos e máquinas, a capacidade de nossos órgãos de ação, servindo-nos para isto dos próprios elementos exteriores, como se o mundo fosse, por assim dizer, um prolongamento de nosso próprio corpo, de modo a poder

obedecer às vistas de nossa inteligência e aos impulsos de nossa vontade. Tal é o poder da mecânica, da física e da química, e mesmo da biologia: tal é o poder maravilhoso das ciências positivas.

X

Considerando agora, em face desse resultado da ciência, o valor da filosofia, o sábio observa o seguinte: 1º) que a filosofia, tendendo ao conhecimento geral e universal, jamais poderá conseguir o caráter positivo da ciência; 2º) que abandonando â ciência o estudo elementar dos fenômenos, jamais poderá dar lugar a aplicações práticas. Deste modo, forçoso é reconhecer que a filosofia é inútil e vã.

Tal é exatamente a conclusão a que se chega, partindo de tais premissas. Ou, mais precisamente, para repetir a frase de Stuart Mill, empregada contra a teoria silogística de Aristóteles: a filosofia, conclui o sábio, é apenas uma *solene futilidade.*

XI

É, pois, da ciência que parte o golpe mortal contra a filosofia. Ora, nós sabemos que a ciência é filha da filosofia. Costuma-se mesmo dizer que a filosofia é como uma árvore de que resulta como o fruto a ciência. É um fato que se prova não só pela história do pensamento, como igualmente pelo exame direto do espírito. Mas aqui acontece que a filha matou a própria mãe. É como se o fruto, desenvolvendo-se em excesso, terminasse por matar a árvore de que foi gerado, por lhe absorver toda a seiva e vigor. Verdade é que o fruto, de si mesmo, encerra a semente de que há de nascer a árvore nova; mas o sábio não considera isto, e, deslumbrado pelo poder da ciência, conclui que a filosofia está morta e bem morta.

XII

Como se vê, a objeção é realmente formidável. A cousa é de natureza a repercutir como uma bomba. Os espíritos mais exaltados deram logo a nota do escândalo, tripudiando sobre o cadáver da filosofia e festejando com estrondo o aparecimento do ídolo novo. Mesmo nos espíritos mais graves e mais refletidos e por isto mesmo menos propensos às inovações precipitadas, não deixou de haver um certo estremecimento. O mo-

vimento foi, pois, geral. E de uma luta tão intensa é fácil compreender que a filosofia não podia deixar de sair desalentada e sem forças. Os próprios filósofos tiveram disto a clara compreensão; tanto assim que, sentindo-se perdidos ou sem coragem para reagir na luta que tinham de sustentar, procuraram, com todo o esforço, impressionar, não já pelo valor das idéias, mas unicamente pela estranheza e mesmo pela extravagância das concepções. Daí, as obras informes e escandalosas, que constituem a característica particular do pensamento contemporâneo: poderoso elemento de demolição e anarquia. Alguns, porém, mais resistentes e sobretudo, mais férteis em recursos de acomodação, entenderam que era necessário transigir e, assim, como meio de salvação, trataram de fazer o que eles próprios denominam, com certo orgulho e pomposamente, *filosofia científica.*

Foi o ponto de vista que veio a prevalecer entre os filósofos.

O título é sedutor, não há dúvida. Vejamos, porém, se à palavra corresponde aí uma concepção que tenha natural e legítima explicação, isto é, vejamos se esta concepção pode justificar-se.

Convém antes de tudo, notar que expressões como estas: – *filosofia científica, poesia científica, religião científica* e outras análogas –, são de natureza a causar, só pela significação das palavras, perigosíssima ilusão. É que o filósofo, o poeta e mesmo o representante da religião se supõem em tal caso na situação privilegiada de quem possui um critério infalível. O filósofo em particular, só por qualificar de científico o seu sistema, acredita ou supõe que é de seu lado que está a verdade. Mas a cousa, em realidade, não passa de um sistema, e o qualificativo de científico poderá significar, quando muito, que esse sistema é representado por sábios ou supostos sábios. Na maioria dos casos são falsos sábios que, a respeito de tudo, fazem mais ruído. Não obstante, a ilusão permanece, e a palavra realiza o milagre, fazendo prevalecer, em favor do sistema, a presunção de verdade.

Vem daí a intolerância com que se nos apresentam os partidários dessa chamada *filosofia científica*, ao mesmo tempo que é sempre com exagerada arrogância que nos falam. É o que não é de estranhar, tratando-se de espíritos que acreditam possuir o privilégio da verdade. Quem possui tal privilégio, possui ao mesmo tempo o dom da infalibilidade. É certo, entretanto, que se trata aí de uma filosofia feita à maneira da ciência, pelos moldes da ciência, com os métodos da observação e da experimentação

especializadas, mas onde se desconhece, por completo, o verdadeiro alcance e valor desses métodos, e onde, por conseguinte, há a mais estranhável ausência de senso lógico. Filosofia de contrabando – assim a qualifico; feita nos laboratórios químicos ou fisiológicos; que, tratando de explicar a natureza exterior, se limita a decompor os corpos, e querendo dar uma idéia da vida, procura analisar o organismo e seus tecidos apenas em sua significação externa, como se tudo pudesse explicar-se por combinação exterior de forças, e como se os corpos vivos em particular pudessem ser compreendidos como uma combinação, apenas mais complicada e difícil, das forças físico-químicas. É uma filosofia inspirada principalmente no positivismo e, por conseguinte, céptica no fundo, mas que, em última análise, se resolve no dogmatismo materialista: filosofia que, pretendendo explicar a natureza em sua totalidade, considera-a, como se se tratasse de uma máquina que pudesse ser decomposta e recomposta; que fosse, por conseguinte, suscetível, como os fenômenos físico-químicos, de ser estudada por experiências de laboratório: filosofia artificial e falsa; falsa como filosofia, porque, especializando as suas indagações e limitando os seus processos de observação unicamente ao aspecto exterior da realidade, não poderá elevar-se ao conhecimento geral e universal; falsa como ciência, porque, tendendo, como é natural, ao conhecimento universal, emprega, não obstante, para isto unicamente a observação e experimentação especializadas, desprezando o aspecto mais profundo dos fenômenos e, deste modo, encerra uma contradição radical que envenena a cousa pela base.

Também, se a filosofia, para empregar uma imagem de que já me servi, pode ser compreendida como a árvore de que resulta como fruto a ciência, forçoso é reconhecer que, no caso da filosofia ciência, a árvore é como uma árvore feita de cimento, imóvel e fria, dura como a rocha e estéril como o deserto. É que falta a essa filosofia o espírito que dá vida, o laço imperceptível pelo qual se liga cada cousa ao grande todo.

Será sempre em vão que o espírito se esforçará por descobrir a verdade, decompondo e analisando exteriormente ao mesmo tempo a matéria viva e a matéria morta. A matéria viva ou organizada, decomposta em seus elementos constitutivos, terminará por desfazer-se em poeira; e a matéria morta ou inorgânica, decomposta em moléculas, e estas em átomos, e estes ainda em elétrons, terminará por perder-se no imperceptível.

Por onde se vê que a chamada filosofia científica, por tais processos de decomposição e análise, jamais chegará a descobrir o segredo do organismo e o mistério das cousas.

Tal é, entretanto, a filosofia que mais seduz ao que seria justo chamar a agitação e o delírio modernos; esta ânsia de inovar, não de conhecer a verdade; ávida de paradoxos, insaciável de escândalos. É uma filosofia, aliás, que tem poderosos representantes nas mais altas esferas da especulação científica; cuja inspiração vem principalmente de Augusto Comte; que domina na França, na Itália, na Alemanha e mesmo na Inglaterra; que influi sobre Spencer e Haeckel, sobre Straus e Renan; que domina a filosofia de Ardigò; que influi sobre Taine e todas as correntes atuais do naturalismo; que influi sobre Avenarius e Mach; que influi mesmo sobre os kantistas; e de que podem ser ainda indicados como representantes, em esfera menos elevada, porém decerto mais tumultuária: Letourneau, Lefèvre, Le Dantec e outros contrabandistas do pensamento moderno.

XIII

Mas neste caso, dir-se-á, se a filosofia não é, nem deve ser científica, como se a deve entender? Deverá ser, por acaso, não científica? Será, porventura, contrária à ciência, como se imagina, por exemplo, que a ciência e, ao mesmo tempo, a filosofia sejam contrárias à religião?

XIV

Todos estes contrastes demonstram irresistivelmente que há um vício radical no pensamento moderno, porque não pode haver tendências que sejam por natureza antagônicas na direção do espírito e, ao contrário, tudo aí, no fundo, se concilia, porque tudo aí tem por objetivo um só e mesmo ideal, que é a posse da verdade. Há, decerto, contrastes que não podem ser desconhecidos: a verdade e o erro, a virtude e o crime, a luz e as trevas, a afirmação e a negação. Poderia assim desenvolver-se todo o sistema dos nossos conhecimentos em uma sucessão indefinida de idéias opostas; e uma filosofia já houve, em tempos remotos, que pretendeu deduzir por esse processo todas as categorias do ser; do mesmo modo que uma filosofia recente pretendeu explicar toda a realidade pela síntese dos contrários. Há contrastes reais e há contrastes lógicos. Os primeiros são fundados na própria natureza das cousas e explicam-se pelo fato de que a

existência se nos apresenta sob uma variedade infinita de aspectos, havendo, em realidade, correntes opostas e direções antagônicas na circulação das energias cósmicas. Os segundos são apenas vistas do espírito, marcos que o espírito estabelece para servir como pontos de apoio no sistema geral da classificação das idéias. Tal é, por exemplo, o contraste que se estabelece entre a afirmação e a negação, repercussão psicológica do contraste objetivo entre o ser e o nada. Também está aí o eixo fundamental no mecanismo lógico do pensamento. Assim, se trata de explicar o erro, dir-se-á: é uma negação do conhecimento. Trata-se efetivamente aí de um conhecimento que falhou, de um esforço pela verdade, que não atingiu o seu alvo. Do mesmo modo, tratando-se do crime, poderá dizer-se: é uma negação na ordem moral. O homem que falta ao seu dever, o homem que comete um crime e se deprava, é um ser que se nega, um homem que corrompe sua própria personalidade e fica assim fatalmente diminuído em sua integridade moral. O crime é, pois, uma diminuição do ser: uma volta para o nada. Tal homem deprava-se. Isto significa: tal indivíduo desvia-se da direção natural no caminho da vida. Para voltar ao caminho direto são necessários maiores esforços e maior energia. E se o individuo persiste no desvio, está perdido: é um organismo que fica parado e entra em decomposição.

XV

Quanto ao contraste, que se pretende ver entre a ciência e a filosofia, como entre a filosofia e a religião, é um erro supor que se trata aí de duas tendências opostas do pensamento, destinadas uma ao erro, outra à verdade. São, de fato, duas correntes distintas; mas ambas legítimas, e se se separam e seguem direções que parecem opostas, é que são destinadas à satisfação de necessidades, que são de natureza diferente. E se o sábio, na sua paixão e exclusivismo, combate a filosofia, ou lhe pretende impor, sob pena de morte, os seus processos, é porque, em absoluto, desconhece-lhe o espírito e a significação verdadeira. Esse desconhecimento é ainda mais completo no caso da *filosofia científica*, tratando-se aí de uma direção, segundo a qual a filosofia, absorvida pela ciência, perde a sua significação particular e o seu destino próprio.

Deverá então a filosofia ser não científica? Insistamos na pergunta. Aqui cumpre acentuar, com a maior precisão, o que se deve entender por ciência. Se a ciência fosse a verdade, neste caso, impossível seria deixar de reconhecer que tudo, no que diz respeito ao conhecimento, tem por ob-

jetivo a ciência. A ciência seria então ideal e o termo de todos os processos mentais. É mais ou menos neste sentido que se empregava na antiguidade a palavra *sabedoria*, entendida, porém, mais particularmente no sentido de filosofia moral ou ciência da virtude. É como se deve entender, por exemplo, o sábio de que nos fala Maeterlinck, em seu precioso livro – *A sabedoria e o destino,* tão magnificamente traduzido para a nossa língua por Nestor Vitor. Não é, porém, com esta significação, que se emprega hoje a palavra ciência. Ao contrário: a ciência não é a verdade; ou pelo menos, não é toda a verdade; e nós sabemos que os sábios também erram; nem seria difícil fazer aqui uma longa enumeração de erros da ciência, da ciência que todo dia está a se retificar e modificar, não só no que diz respeito ao seu conhecimento das propriedades dos fenômenos como mesmo quanto à extensão e valor de seus princípios fundamentais.

Se a ciência fosse a verdade, seria ainda a filosofia, e não o que se chama *ciência* no sentido próprio do termo, que devia estar mais perto desse ideal. A palavra *ciência* deve ser entendida em um sentido todo particular e técnico. Ciência é o conhecimento organizado, reduzido a sistema, destinado à prática, tendente a regularizar a indústria e organizar o trabalho; quer dizer: é o conhecimento especializado. O sábio é o técnico: o matemático ou o mecânico, o físico ou o fisiologista, o zoologista ou o botânico; especialista, enfim, numa dada ordem de fenômenos, que se aprofundou em sua especialidade e pode assim tirar de seu conhecimento aplicações imediatas para a ordem prática da vida.

Considerada sob esse ponto de vista, a filosofia é em um sentido, pré-científica (conhecimento *in fieri*, conhecimento em via de elaboração); e, em outro sentido, supercientífica (totalização da experiência, concepção do todo universal). É neste último sentido que a filosofia se chama filosofia primeira ou metafísica, e é contra esta em particular que se dirigem os golpes mais violentos da ciência. Tudo se explica como efeito de um equívoco que tem sido causa de grande confusão no pensamento contemporâneo. É o que terei de explicar mais adiante. Por enquanto, basta fazer sentir a improcedência radical de toda a argumentação levantada pela ciência contra a filosofia. E para isto não há necessidade de grande esforço: basta definir as cousas com precisão e rigor e tornar patente para cada uma das tendências ou aptidões fundamentais do nosso espírito, sua função verdadeira e seu destino particular.

. . . .

II

PRECONCEITO POSITIVISTA: EXPLICAÇÃO DE UM EQUÍVOCO QUE TEM SIDO CAUSA DE GRANDE CONFUSÃO NO PENSAMENTO CONTEMPORÂNEO

I

OPONDO-ME às argüições que, por parte da ciência, são ou podem ser levantadas contra a filosofia, meu intuito não é somente elucidar a verdade, mas principalmente trabalhar pelo equilíbrio do espírito. Neste sentido posso dizer que meu trabalho é, não obra de ciência, porém, antes, de consciência: o que significa que não me dirijo aos sábios, orgulhosos de seu saber positivo, mas precisamente aos que não se contentam com a positividade moderna e precisam de um ideal para a vida. É com estes que trabalho e é para estes que trabalho, cavando, por assim dizer, no terreno misterioso da consciência, em busca de uma mina de ouro fino que a ciência não conhece e não pode ou não pretende conhecer.

Há quem sustente e proclame que as revoluções de caráter científico ou filosófico sejam sem influência sobre o povo, constituindo a vida mental em suas manifestações superiores, uma atmosfera particular que é a região própria em que giram exclusivamente os espíritos mais elevados.

É um engano. O que a experiência, pelo contrário, demonstra é isto: que há perfeita solidariedade entre todos os membros do organismo coletivo da sociedade, como entre todos os membros do organismo individual. E é precisamente sobre o povo que vão exercer maior e mais perigosa influência os conflitos de ordem mental, sendo uma verdade que toda revolução, quer de ordem política, quer de ordem social ou religiosa, é sempre o resultado de um movimento de idéias. É o que não seria difícil mostrar pela história.

Limitar-me-ei, porém, a consignar o fato, tanto me parece ele claro e evidente. Se alguém se mostrar exigente, pedindo provas, parece-me que bastaria indicar, em seu conjunto, a história moderna.

Efetivamente: a história moderna, em suas grandes linhas, tratando-se, bem entendido, da civilização ocidental, reduz-se unicamente a duas grandes revoluções: uma revolução religiosa que teve como resultado o desmoronamento do absolutismo papal; e uma revolução política cuja conseqüência foi a queda do absolutismo monárquico. Pois bem: a primeira, que foi a Reforma, inspirada no princípio do livre exame, foi uma conseqüência imediata do movimento de idéias a que se dá o nome de Renascença; a segunda, que começou com a revolta das colônias americanas e teve a sua maior explosão na revolução que começou em 89 na França, convulsionando a Europa inteira, foi simplesmente a repercussão social da literatura dos livres pensadores, que foi consolidada na Enciclopédia e cujos principais representantes na ordem política foram exatamente os chamados evangelistas da revolução, isto é, Voltaire, Montesquieu, Rousseau.

Entretanto, para provar o fato, basta considerar em si mesma a natureza humana. Se nas almas de elite há sempre agitação e revolta, quando uma convicção profunda é desfeita, que não se deverá supor que aconteça no povo, na grande massa social, quando todos os seus hábitos tradicionais são violentados, quando todas as suas esperanças, todas as suas predileções, todas as suas crenças mais radicais são desmoronadas, como se não tivesse de ficar pedra sobre pedra? É como um edifício a que falta a base fixa no solo: vai pelos ares; e na confusão, que se faz pela queda, não é difícil imaginar o que deverá haver de sofrimento e de horror.

Desfeitas as crenças populares, entregue o povo sem ideal e sem fé, exclusivamente ao império das paixões desordenadas, quem será capaz

de prever o que daí poderá vir de loucura e de excessos? Toda extravagância é imaginável, toda crueldade é possível, porque sem governo moral o homem é o mais perigoso dos animais. O anarquismo, por exemplo, esta monstruosidade que é o ponto escuro da civilização contemporânea, não tem outra explicação. É a repercussão moral e social da confusão que se faz nos espíritos superiores; são os paradoxos e extravagâncias do pensamento moderno fazendo invasão na consciência das multidões; é o livre pensamento, em seus excessos de preocupação revolucionária, subvertendo as camadas inferiores da sociedade.

Não é, pois, aos sábios que dedico o meu trabalho, porém antes à multidão anônima e, sobretudo, aos que sofrem. Por isto mesmo consiste o meu maior esforço exatamente nisto: em escrever com clareza e em linguagem simples, acessível a todos.

Aqueles, pois, que esperam tudo da ciência e se satisfazem, quanto às suas aspirações morais, com o resultado das ciências, não precisarão me ouvir.

Para falar aos sábios falta-me a necessária autoridade. Meu espírito não se formou à luz dos laboratórios, nem ao ruído das máquinas com que a ciência transformou o trabalho das indústrias e o movimento das cidades; mas nos embates da vida e, em particular, na observação do sofrimento humano. A ciência decerto atingiu um alto grau de aperfeiçoamento. Não será possível deixar de admirar o seu poder colossal e incomparável; mas, por mais que tenha progredido, ainda não conseguiu explicar-nos a significação da dor, nem será capaz de suprimir os males inerentes à natureza humana. Quando alguém me fala nas maravilhas da civilização moderna e me lembra o telégrafo, a eletricidade, o vapor, a navegação aérea, etc., não posso deixar de comover-me, reconhecendo que vai realmente a passos de gigante o domínio do homem sobre a natureza. Mas ao mesmo tempo sinto que meu entusiasmo se gela, quando verifico que o número dos que sofrem aumenta, em vez de diminuir, e que por toda a parte aparecem leprosos, aleijados, mendigos e sobretudo loucos, tornando-se cada vez mais apavorante a estatística do crime. Vê-se por aí que a influência da ciência, se bem que seja realmente extraordinária sob o ponto de vista econômico, todavia é quase totalmente nula do ponto de vista moral, sendo para notar que os próprios sábios não estão isentos do

crime e se servem, não raro, da própria ciência para modalidades estranhas e monstruosas do crime, que não foram conhecidas da antiguidade inculta, mas ao mesmo tempo ingênua e sonhadora.

Quem será capaz de medir o fundo desse abismo – o coração humano, onde o amor e a caridade deixam suave perfume, mas onde o conflito das paixões tudo devora como um incêndio a cujas chamas dão alimento o ódio e a perfídia, com seu sopro de destruição e de morte?

Sem descer, entretanto, ao fundo desse abismo, nem concentrar nossas vistas sobre o aspecto mais degradante e sombrio da existência, para considerar somente a superfície das cousas, o que há de mais brilhante e mais claro na sociedade, isto é, a vida do espírito, a vida puramente mental, – que se nota aí nos nossos dias?

A ciência contra a filosofia, a filosofia contra a religião e, na esfera da atividade religiosa em particular, cada religião contra todas as outras religiões – eis o estado atual do espírito humano. Mas então, como na natureza onde os elementos dão lugar a explosões violentas e brutais, como nas sociedades onde as paixões tudo convulsionam, será verdade que no interior de nosso próprio espírito, que no fundo de nossa própria consciência, energias opostas se choquem, de maneira a ser permitido afirmar, como pretendia Spinoza, que é a guerra que constitui o estado normal da natureza?

Na natureza não há conflitos, nem revoluções, nem combates. É a própria ciência que o proclama, quando reconhece que aí se exerce, sem exceção e sem falha, o que devemos chamar o império absoluto da lei. – Lei é a negação de todo conflito, a negação de toda revolução. E se, não obstante, falamos ou podemos falar de conflitos ou revoluções na natureza, é unicamente por metáfora, quando personificamos os elementos ou transportamos para os corpos exteriores as paixões e a liberdade humana: o que não quer dizer que essa personificação exprima uma verdade. É uma fórmula poética com que dramatizamos a natureza, nada mais. Isto, porém, em nada influi para modificar a ordem dos fenômenos. Estes seguem seu caminho, sem que nada os possa desviar de seu curso inevitável, sendo por toda a parte confirmado o princípio de que na natureza tudo segue uma ordem determinada, tudo se desenvolve numa sucessão necessária, fatal. E as próprias convulsões, que aí muitas vezes nos enchem de terror, são processos regulares do desenvolvimento exterior das forças, fases da evolu-

ção natural. De maneira que os conflitos, as revoluções, como desvios da ordem natural, só são explicáveis ou concebíveis na ordem humana, onde domina a liberdade.

A fórmula de Spinoza deve, pois, ser modificada sendo aplicada somente à natureza humana. Dever-se-á então dizer: a guerra é o estado normal da natureza humana. Quando muito poder-se-á o fato estender à animalidade em geral, dizendo-se: a guerra é o estado normal da natureza viva. E será assim que o princípio ficará reduzido a suas legítimas proporções, porque nos animais inferiores ao homem há também conflitos e lutas e até é precisamente aí que as lutas tomam aspecto mais feroz e brutal, justificando-se a idéia de que a guerra nas sociedades humanas é ainda um resto da influência ancestral da pura animalidade.

Será então por efeito dessa fatalidade de nossa natureza, que vivemos em luta contínua, por tal modo que mesmo as nossas aspirações mais altas estejam, por sua natureza própria, em conflito necessário umas com outras, sem que se encontre solução para as antinomias radicais do pensamento ou para os eternos dilemas da razão? Será este o motivo por que a ciência se mostra contrária à filosofia? Será esta a razão por que a filosofia se mostra contrária à religião, ao mesmo tempo em que cada religião se mostra contrária a todas as outras? Mas então não bastam os conflitos dos diferentes indivíduos no corpo social, não bastam os conflitos dos diferentes povos na humanidade; é necessário que nosso próprio espírito, em sua atividade interna e em suas mais nobres aspirações e tendências, viva a ser devorado por uma guerra perpétua?

A causa real de todos os conflitos, de todas as lutas, de todas as contradições do espírito, como de todas as convulsões sociais, é o erro, o erro que se disfarça por mil modos e domina como senhor onipotente. Se não o erro, mas a verdade dominasse, todo conflito desapareceria, e a paz reinaria, sem interrupção, entre os homens. Somos, pois, obrigados a proclamar, no caso particular que nos ocupa, que a ciência que se opõe à filosofia é uma falsa ciência. Do mesmo modo devemos reconhecer que a filosofia que se opõe à religião é uma falsa filosofia. E assim é, porque todas estas produções do espírito, ciência, filosofia, religião, são necessárias e correspondem a aptidões reais e vivas que têm seu fundamento natural e orgânico no mecanismo mesmo de nossa vida espiritual.

II

A filosofia, a ciência, a religião são, pois, manifestações vivas do espírito, naturais e orgânicas, necessárias e fundamentais. Não se apresentam como correntes opostas ou graus necessários do desenvolvimento do espírito: – forças que se negam. São, ao contrário, aspectos vários de um só e mesmo poder, cadeias convergentes de um só e mesmo processo de desenvolvimento: energias que se afirmam; sendo múltiplas as nossas atividades morais e psíquicas, mas todas solidárias e dominadas por uma unidade fundamental e harmônica.

Para provar a verdade desta tese, basta determinar com precisão a significação real e positiva de cada um destes conceitos, pois, isto, por si só, é suficiente para tornar visível e clara a ilusão e falsidade de todas as argüições, tão falsas quão ruidosas, da crítica moderna, fundadas, o mais das vezes, em falsos antagonismos e em falsas antinomias. Antes, porém, de entrar nesta determinação precisa e análise de conceitos, devo examinar um equívoco que tem sido causa de grande confusão no pensamento contemporâneo. Esse equívoco consiste no que, a meu ver, poderia chamar-se o preconceito positivista.

III

Por preconceito positivista entendo a preocupação antimetafísica que é uma das notas características da época contemporânea. E tratando-se de preocupação antimetafísica, o primeiro nome que se oferece à nossa consideração é o nome de Augusto Comte. Torna-se aqui necessário, mais uma vez, submeter a exame a obra desse eminente pensador. Não se ignora que foi Augusto Comte quem se apresentou como o verdadeiro e definitivo demolidor da metafísica. O título mesmo de seu sistema-filosofia positiva –, tem esta significação fundamental. Por positivismo deve entendem-se um novo estado do espírito, o estado "fixo e definitivo", correspondente ao desenvolvimento do espírito em sua completa virilidade: estado que sucede ao período da mocidade, a que corresponde a metafísica, sucedendo por sua vez à infância, a que corresponde a teologia. O espírito humano atravessa assim três fases necessárias, inevitáveis: teologia, metafísica, positivismo. É a chamada lei dos três estados.

IV

Antes de qualquer outra cousa, devo observar que essa lei, nos termos em que foi formulada por Augusto Comte, envolve um erro de classificação que nada justifica. Teologia, metafísica, positivismo: trata-se de uma classificação de sistemas. Augusto Comte fala de estados de espírito; mas cada um destes estados supõe uma certa disposição mental, um certo modo de compreender as cousas, um determinado conjunto de doutrinas. Apenas há de particular o seguinte: que essas doutrinas são apresentadas como estados do espírito que se sucedem, com a circunstância de que os primeiros estados, o estado teológico e o estado metafísico, são provisórios, ao passo que o último, o estado positivo, é definitivo e fixo. É uma pretensão que não pertence exclusivamente ao positivismo. Pelo contrário, toda doutrina nova, que se apresenta com certa originalidade e força, tem a pretensão de ser definitiva e fixa. É uma ilusão comum a todos os sistemas.

A lei dos três estados é, pois, ao jeito positivista, uma classificação dos sistemas filosóficos. Pois bem: nessa classificação há erro flagrante, sendo violado um dos princípios rudimentares da Lógica. Com efeito: toda classificação é uma divisão, e toda divisão em Lógica deve ser irredutível, isto é, não devem os membros da divisão entrar uns pelos outros. É o que não se observa aqui, porque a teologia entra como parte na metafísica, e por conseguinte não podia ser apresentada como um estado ou um sistema diferente. De fato: que vem a ser a teologia? Eis aqui: uma interpretação da realidade – a concepção do mundo como criação de um ente infinito, como ato de um Deus onipotente: uma solução do problema do universo. Ora, a metafísica, em sua significação técnica, tradicional e histórica, não tem outra significação. É a ciência do ser enquanto ser, a indagação das primeiras causas e dos primeiros princípios, nos termos da filosofia aristotélica. E isto se traduz em linguagem moderna: a metafísica é a concepção do todo, a síntese de todo o conhecimento, a solução do problema do universo. É indiferente que essa solução seja dada no sentido do materialismo ou do idealismo, do monismo ou do pluralismo; no sentido da substância única de Spinoza ou da monadologia de Leibniz. De toda forma, desde que a concepção se estende ao todo, trata-se de metafísica, que é apenas um segundo nome para a mesma ordem de cogitações a que Aristóteles deu o nome de filosofia primeira. É,

pois, metafísica, a concepção segundo a qual deve o mundo interpretar-se como uma manifestação exterior do pensamento divino, como igualmente a concepção segundo a qual tudo se resolve em matéria e tudo se deve explicar pelas evoluções da matéria.

Por esta simples explicação claramente se vê que a teologia entra como parte na metafísica, pois é um dos seus sistemas ou, para falar em termos ainda mais decisivos, uma das suas modalidades. Deste modo não podia evidentemente ser apresentada como uma espécie diferente ao lado da metafísica. Na classificação de Augusto Comte a teologia, a metafísica e o positivismo aparecem como três espécies distintas de um só e mesmo gênero: estados do espírito que se resolvem em sínteses do conhecimento ou interpretações da realidade. Mas ficou patente que a teologia é apenas uma modalidade da metafísica: o que prova, logo ao primeiro golpe de vista, o vício radical da classificação.

V

É certo que Augusto Comte emprega a palavra metafísica em um sentido particular que lhe é próprio. Em vez de ser a teologia uma modalidade da metafísica, pelo contrário a metafísica é que é uma modificação geral da teologia, caracterizando uma certa disposição mental, em atitude, antes de demolição que de construção, que se resolve num certo conjunto de doutrinas, que indicam precisamente a passagem do estado teológico para o estado positivo, ou da teologia para o positivismo. A metafísica é então definida, em próprios termos, como a concepção ou conjunto de concepções segundo as quais os fenômenos são representados como sendo produzidos por forças abstratas, verdadeiras entidades (abstrações personificadas) inerentes aos diferentes seres do mundo, e concebidas como capazes de produzir, por si próprias, todos os fenômenos observados, consistindo então a explicação em determinar para cada fenômeno a entidade correspondente. Entendendo-se assim a palavra *metafísica*, fica salvo, na lei de Augusto Comte, o erro de classificação; mas também é dada à palavra metafísica uma significação arbitrária que nada justifica, colocando-se o filósofo positivista inteiramente fora do sentido técnico, tradicional da linguagem científica; o que não é permitido fazer, porque, se é verdade que há uma certa liberdade na formação da técnica, todavia não deve essa

liberdade ir além de certos limites, não sendo permitido alterar o que já se acha definitivamente constituído.

Vê-se assim claramente que a metafísica a que se opõe Augusto Comte é uma metafísica que foi por ele próprio inventada, não a metafísica no sentido histórico e tradicional da palavra: o que me autoriza a repetir o que, já uma vez, afirmei: – que Augusto Comte, combatendo a metafísica, criou um fantasma, para ter em seguida o prazer de trucidá-lo.

VI

Antes de Augusto Comte, outro filósofo, de autoridade não menos elevada, já havia levantado a bandeira da reação contra a metafísica. Foi Kant. E é preciso notar que a influência de Kant foi mais considerável e ainda hoje persiste com mais força: o que se explica, talvez em grande parte, por uma certa obscuridade particular que lhe é própria, em virtude da qual ficam no escuro uns tantos pontos duvidosos que estão sempre a provocar novos exames. Também de Kant partiram as mais variadas direções, o que prova precisamente a maior fecundidade de seu pensamento. Sua obra, realizada em época anterior e por conseguinte quando maiores embaraços lhe deveria oferecer a resistência do meio, foi mais profunda e, ao mesmo tempo, mais revolucionária, se bem que suas conclusões negativas não sejam tão ousadas, nem tão radicais, quanto as de Augusto Comte. Ambos restringem as forças do pensamento, traçando uma esfera limitada além da qual não se podem estender os raios da atividade do espírito. Esta restrição consiste precisamente na exclusão da metafísica. Kant, entretanto, adota em sua análise processos diferentes, segue a direção subjetiva, considera a questão sob o ponto de vista psíquico, submetendo a exame o mecanismo mesmo da razão; ao passo que Augusto Comte, contrário por sistema à análise introspectiva, adota um método exclusivamente objetivo, estudando não o espírito em sua atividade interior, mas o desenvolvimento histórico do pensamento. O resultado, porém, não difere essencialmente de um para outro. Segundo Augusto Comte, à metafísica deve suceder o positivismo; segundo Kant, ao dogmatismo deve suceder o ceticismo. A idéia é a mesma no fundo, porque o que Augusto Comte chama metafísica corresponde ao que Kant, chama dogmatismo. E quanto ao criticismo, uma vez que se propõe Kant a fixar os limites do conhecimento, determi-

nando, por um critério que lhe parece decisivo, o que pode ou não fazer parte do saber acessível ao espírito humano, o que importa dizer, do saber verdadeiro, é bem de ver que isto, em última análise, se resolve exatamente no que Augusto Comte veio a chamar o saber positivo. Por onde se vê que o criticismo tem a mesma significação e dá o mesmo resultado que o positivismo.

Convém, todavia, observar que Kant, conhecendo melhor a história da filosofia e sendo menos estranho à tradição aristotélica, não tira à metafísica o seu sentido próprio, não lhe desconhece o caráter de ciência geral e universal, nem faz, em relação a ela, da teologia, uma espécie distinta. Pelo contrário, faz da psicologia, da cosmologia e da teologia as diferentes seções da metafísica. Mas nega a cada uma destas seções o caráter de conhecimento legítimo, em face dos critérios firmados pela crítica; de onde resulta a negação da possibilidade da metafísica como ciência, ficando a ciência reduzida a estas duas únicas ordens de conhecimento: a matemática e as ciências da natureza.

VII

De toda forma o que resulta da crítica de Kant, como do positivismo de Augusto Comte, é sempre isto: a negação da metafísica. É o ponto de vista comum aos dois sistemas, colocando-se assim os dois grandes pensadores, em relação à metafísica, ambos positivamente no ponto de vista do cepticismo. Ambos, porém se contradizem, restabelecendo, cada um a seu modo, a metafísica. É assim que Kant propondo-se, pela crítica da razão pura, a desmoronar o dogmatismo, nega a possibilidade da teologia racional. Entretanto, quando passa à crítica da razão prática, restabelece esse mesmo dogmatismo, sustentando a necessidade de uma teologia moral, como se a ordem prática pudesse estar em contradição radical e irremediável com a ordem teórica. Mas Augusto Comte contradiz-se na própria ordem teórica, porquanto, fazendo da negação da metafísica a base de seu sistema no curso de *Filosofia Positiva*, propõe, não obstante no *Sistema de Política Positiva*, o plano de um sistema geral de filosofia primeira cujas leis são por ele enumeradas em número de quinze, nem mais, nem menos: plano de que Augusto Comte apenas indica as linhas gerais, mas a que Laffite, completando a obra do mestre, deu o mais largo desenvolvi-

mento, exatamente sob o título de *Filosofia Primeira*.[4] Augusto Comte faz a enumeração dessas leis, distinguindo um grupo de leis ao mesmo tempo objetivas e subjetivas, outro de leis essencialmente subjetivas e outro de leis sobretudo objetivas; e concluindo observa o seguinte: "Pode considerar-se agora como cumprido o voto de Bacon, sobre a construção de uma filosofia primeira, suscetível de guiar por toda a parte a meditação teórica e mesmo de assistir à razão prática."[5]

Laffite, dando conta da contribuição com que entrou Augusto Comte para a constituição da filosofia primeira, exprime-se assim: "A filosofia primeira deve conter, segundo a exposição que se encontra no capítulo terceiro do tomo IV, do *Sistema de Política Positiva*, quinze leis fundamentais que são independentes da natureza dos fenômenos e que são a base do dogma positivista. Estas quinze leis são divididas em três grupos. O primeiro que, segundo Comte é ao mesmo tempo objetivo e subjetivo, contém as três primeiras leis de filosofia primeira, a saber: a obrigação de fazer a hipótese mais simples em relação com o conjunto dos ensinos obtidos; o princípio da subordinação dos fenômenos a leis invariáveis; e enfim, o princípio segundo o qual as modificações das leis dos fenômenos versam sobre a intensidade e nunca sobre a disposição ou arranjo. O segundo grupo é essencialmente subjetivo: contém seis leis, três relativas à teoria estática do entendimento humano e três relativas à teoria dinâmica ou à evolução de nossas concepções. Enfim, o terceiro grupo que se compõe também de seis leis, é essencialmente objetivo. Finalmente, Augusto Comte pensou que esta exposição deve ser terminada por uma teoria da hierarquia apropriada à sucessão dos estudos relativas às diversas ordens de fenômenos."[6]

VIII

Ora, eis aí uma cousa bem extraordinária e que certamente não deixará de causar surpresa: Augusto Comte é o mais implacável adversário da metafísica, aquele mesmo que faz da negação da metafísica o ponto de

---

4 Laffite – *Cours de Philosophie Première* – obra, aliás, de vastas proporções, em dois volumes.

5 Augusto Comte – *Système de Politique Positive* – vol. 4, cap. III, pág. 181.

6 Laffite – Obr. cit., vol. I, Introdução – XXIII.

partida para uma nova orientação do espírito, e o fundamento e base para um novo princípio de organização social. É o fundador do positivismo e como tal acredita haver para sempre aniquilado a metafísica. Não obstante, na própria obra em que faz a aplicação prática de suas idéias e institui o que chama a religião da humanidade, na *Política Positiva*, apresenta o plano geral de um vasto sistema de filosofia primeira, sem se lembrar de que a filosofia primeira é exatamente o que se chama metafísica. É que o filósofo dá à palavra um sentido que não lhe pertence. Trata-se apenas de um equívoco. O certo é que faz a metafísica, pois o estudo a que dá o nome de filosofia primeira é o mesmo de que se ocupou Aristóteles e o próprio Aristóteles também o chamou filosofia primeira (*prote philosophia*). E se veio mais tarde o título de *metafísica*, foi apenas como uma nova denominação para a mesma matéria.

É fato sobre o qual não poderá haver dúvida. Conhece-se a origem da palavra, o que seria preciso ignorar, por completo, para confundir-lhe o sentido. Foi, até certo ponto, um produto do acaso. Resultou do fato de ter Andronicus de Rodes, contemporâneo de Cícero, na disposição que deu às obras de Aristóteles, colocado os tratados referentes à filosofia primeira, em número de quatorze, depois da física. Isto deu lugar à expressão: – *metá tá physica* – quer dizer simplesmente: depois da física ou em seguida à física. Formou-se daí a palavra *metafísica* que foi adotada pela escolástica, sendo proveniente, ao que se supõe, da tradução de Averróis. Era, como se vê, uma simples nota: mas, ou porque correspondesse a uma necessidade do momento, ou porque fosse sugestiva de idéias que estavam em relação imediata com o assunto dos trabalhos, o certo é que a palavra correu mundo e se impôs, e ficou sendo o nome próprio para aquela ordem de estudos. O termo, aliás, não é feliz, porque, como observa Eucken, envolve no conceito a falsa idéia de que a metafísica encerra alguma cousa de longínquo, de estranho ao mundo, que o pensamento vem acrescentar à realidade imediata. Também, os escolásticos confundiram metafísica com *transfísica*: confusão que também se observa em Kant. Tudo isto concorreu para agravar o equívoco. Clauberg, o maior cartesiano da Alemanha, no dizer de Eucken propôs o termo *ontosofia* ou *ontologia*. Mas a palavra que ficou foi *metafísica*, de maneira que todos os estudos feitos sobre a filosofia primeira do Estagirita são em regra apresentados sob a denominação de

Metafísica de Aristóteles. Este entretanto, tratando do assunto, dizia sempre *filosofia primeira*, ou simplesmente *filosofia*.

Ora, Augusto Comte sustentou a necessidade da filosofia primeira; logo sustentou a necessidade da metafísica. Haverá nada mais claro? Verdade é que a filosofia primeira que foi por ele instituída resolve-se em puro materialismo. Sobre isto não há dúvida. Seu ponto de vista é puramente mecânico, e as leis que estabelece são leis cosmológicas, análogas, por exemplo, aos primeiros princípios de Spencer. Mas isto pouco importa. De toda forma, trata-se de princípios gerais aplicáveis ao todo e não era outra a matéria de que se ocupou Aristóteles em seu trabalho de filosofia primeira, ou como se veio a chamar depois, em seu tratado de metafísica.

Há, portanto, uma metafísica no positivismo. É o que ninguém, de boa-fé, poderá contestar; a menos que tenha olhos e não queira ver, que tenha razão e se recuse a pensar; tal é a clareza do fato. Mas neste caso que significa toda a grita infernal e toda a clamorosa agitação que fazem por aí afora os positivistas, quando bradam contra a metafísica e atribuem à influência da metafísica tudo o que há de falso e banal em muitas obras filosóficas, desordenadas e ocas, paradoxais e anárquicas, com que se caracteriza, em grande parte, o pensamento moderno? Que significa tudo isto senão que se trata simplesmente de um equívoco, desconhecendo os positivistas, por completo, o que se deve entender por metafísica?

Parece bem estranho; mas é esta a verdade. É de crer que seja da contingência humana inventar dificuldades para depois destruí-las, e criar fantasmas para com os mesmos encher-se de espanto e terror. Verdade é que, com isto, chega-se, quase sempre, a fins imprevistos, e o resultado final é sempre benéfico. Passada, porém, a crise, são para causar verdadeiro espanto as voltas que o pensamento dá. No caso de Augusto Comte, por exemplo, o fenômeno é de impressionar vivamente. O preconceito positivista chegou a tornar-se uma força social.

Em nosso país teve poder para ditar leis ao governo e impor uma fórmula sectária à bandeira da Nação. É que a nova doutrina vinha talvez em época de dissolução moral, e numa tal situação tudo o que viesse servia. A estas poderão acrescer outras causas. Seja, porém, como for, o certo é que a influência de Augusto Comte foi enorme sobre a geração atual; e a preocupação antimetafísica, em verdade, chegou a tomar proporções de tal

ordem que, certamente, dá prova, em alto grau, de coragem, quem quer que se atreva a opor-lhe qualquer resistência.

Positivismo tornou-se sinônimo de ciência, metafísica tornou-se sinônimo de banalidade. Nunca se viu tamanha confusão, nem mais profunda anarquia. E pelo preconceito, cumpre notar, deixaram-se dominar espíritos inteiramente independentes e que deviam estar acima de toda suspeita. Seria fácil neste sentido indicar aqui muitos nomes. Limitar-me-ei, porém, a lembrar, ao acaso, um exemplo notável: Emile Boutroux. Trata-se de um pensador valiosíssimo a todos os títulos, e pertencente precisamente ao grupo dos novos em França, isto é, ao grupo dos que se propõem a restaurar a metafísica. Dele diz P. Janet: – "Quanto mais os positivistas combatem e proscrevem a metafísica, tanto mais a afirmam, ao contrário, com audácia, com firmeza, os nossos jovens metafísicos. A metafísica é para eles a ciência soberana, a ciência das ciências; que não recebe leis e é ao contrário quem dá leis; e é à sua luz que tudo se explica, e por seu espírito que tudo vive. Não deve a metafísica, sem dúvida, separar-se das ciências; deve, pelo contrário, apropriar-se dos seus resultados, mas dominando-os, explicando-os, excedendo-os. É a esta ordem de idéias, a este método que lembra um pouco o método alemão, porém, com mais precisão e sobriedade, que se liga o trabalho de Boutroux."

Trata-se, pois, evidentemente de um espírito que não pode ser suspeito para a metafísica. Também: em seu livro sobre a *Idéia de lei natural na ciência e na filosofia contemporânea*, tratando do juízo, eis aqui como se exprime Boutroux: "Em que consiste o laço que se estabelece pelo juízo entre o sujeito e o atributo? Será uma relação de determinação? Por exemplo: o juízo *Paulo é homem* significará que a humanidade seja uma matéria de que Paulo venha a ser uma especificação? Entender assim o juízo seria voltar às noções *metafísicas* e *obscuras* de poder e de ato, de matéria e de forma."

É sobre a parte final deste trecho que quero chamar a atenção. Vê-se que o filósofo confunde *metafísica* e *obscuridade*. Tal confusão não é admissível, mas em todo caso pode explicar-se, pois é concebível que se tenha a metafísica por cousa obscura. Mas o filósofo não fica aí e vai muito mais longe, pois de suas palavras claramente se depreende que a metafísica é dada como cousa morta, passada. Como explicar isto, quando é sabi-

do que Boutroux pertence, como filósofo, ao número dos que pretendem restaurar a metafísica? Como explicar semelhante anomalia? Estarão todos cegos e será a incoerência, não já a morte do pensamento, porém antes uma lei para a vida do espírito? Não: o fato explica-se por outra forma: é que a atmosfera está contaminada de cepticismo e o filósofo, sem advertir-se, vai sendo levado inconscientemente pela corrente dominadora, a despeito de serem inteiramente contrárias as suas idéias e as suas convicções.

IX

É preciso, entretanto, sair desta situação duvidosa. Estamos em época de verdade e sinceridade e as posições vacilantes e incertas já não são aceitáveis. Hoje o princípio que devemos proclamar é este: não há salvação fora da verdade. Por conseguinte, tratando-se de metafísica, a alternativa é esta: ou a metafísica é uma necessidade fundamental do espírito, força que exerce função viva e real, e neste caso deve ser cultivada com paixão e sobretudo defendida com valor e com coragem; ou é apenas um vício tradicional do espírito e deve ser abandonada como cousa inútil e vã. Daí as mais graves conseqüências, bem se vê. A religião, por exemplo, que é uma aplicação imediata da metafísica, que é a metafísica fazendo a dedução da lei e organizando a sociedade, só por ação da força moral, a religião, digo, ou é o princípio supremo em tudo o que diz respeito à vida do espírito, ou é a mais estúpida das escravidões. Também não há outra saída possível para o problema da religião: ou a religião é a verdade e neste caso deve dominar sobre todos e sobre tudo, ou é um erro, um sonho vão de espíritos fracos, uma ilusão da antiguidade, e então deve ser, por completo, suprimida, como um estorvo ao desenvolvimento natural do espírito.

X

Voltemos, porém, ao positivismo. Há uma cousa que esta doutrina combate eficazmente: é o método ontológico ou metafísico. É precisamente nisto que consiste o equívoco que tanto dificulta nos partidários do sistema a livre apreciação dos fatos. É que os positivistas, proscrevendo o método ontológico ou metafísico, acreditam com isto proscrever a metafísica, em si mesma, esquecidos de que o próprio Augusto Comte restaura a metafísica, a seu modo, quando institui ou procura instituir a filosofia

primeira. De tal ilusão foi vítima o próprio Augusto Comte, como se sabe; mas o equívoco é patente.

O método ontológico consiste no seguinte: em partir da noção do ser, do conceito, entre todos mais geral, para fazer, por dedução, a explicação dos fatos particulares. Este método é perigosíssimo e pode levar às mais desastradas conseqüências, além de que nada garante a legitimidade de suas conclusões, uma vez que o ponto de partida é vago e incerto, arbitrário mesmo. O ser é o mais geral, mas também o mais pobre e o menos positivo de todos os conceitos. Nada é possível legitimamente deduzir daí. Por *ser* compreende-se todo o real, como todo o possível, o que passa e o que persiste, o que começa e o que se acaba, o que é fixo e imutável e o que a todo momento muda e se transforma: o que se conhece e o que não se conhece. Ora, o que se conhece em relação ao que não se conhece é como quase nada em relação ao infinito. Do ser se conhece, portanto, quase nada. E neste caso, como partir daí para explicar a variedade infinita dos fenômenos que são o objeto de nossa percepção?

Vê-se, por estas simples reflexões, que o método ontológico é em absoluto imprestável. Não se deve partir do conceito do ser para explicar os fatos particulares; deve-se, ao contrário, partir dos fatos, para ir gradativamente aperfeiçoando, completando, integrando o conceito do ser. Não quer isto dizer que só a indução se justifique como processo lógico para a elaboração do conhecimento. Pelo contrário, a dedução é que é sempre a forma regular, natural e legítima do raciocínio. Inferir, no verdadeiro sentido do termo, é sempre deduzir. Induzir é generalizar. Mas é preciso não esquecer que a dedução só é eficaz e legítima quando parte de conceitos reais, positivos e certos, formados na intuição do real, e perfeitamente claros. E decerto não está neste caso o conceito do ser. Este é um conceito a se fazer sempre, jamais definitivamente feito. Não pode servir como ponto de partida: deve ser, pelo contrário, o termo final do raciocínio. Para deduzir é preciso primeiramente generalizar; mas não se pode partir da generalização última. Isto equivale a dizer: o ponto de partida é o fato.

Neste ponto, força é convir que o positivismo andou bem, condenando as divagações ontológicas e impondo como regra que só se deve aceitar como certo para ser incorporado ao saber positivo o que foi verificado e rigorosamente provado. Esta regra é excelente e é o que está de acordo, a

meu ver, com o que poderia chamar-se o espírito positivista. Também Augusto Comte não é um filósofo, mas um lógico. A Lógica manifesta-se como é sabido, por dois modos: como Lógica geral ou teoria do conhecimento, e como Lógica especial ou filosofia das ciências. Também: o *Curso de Filosofia Positiva* de Augusto Comte foi até hoje o mais poderoso esforço para constituir a Lógica especial ou a filosofia das ciências. Parece escusado lembrar que filosofia das ciências não é a mesma cousa que filosofia científica.

É certo que a filosofia das ciências, tal como foi constituída por Augusto Comte, tem graves defeitos e irreparáveis lacunas: a exclusão da psicologia, a condenação sistemática da introspecção, a confusão da lógica com a matemática, fato que bem mostra que o filósofo não tinha consciência da alta significação lógica do seu trabalho; a preocupação de fundar um novo estado do espírito e lançar as bases de um novo sistema de organização social, etc. Mas também não há obra perfeita neste mundo. O certo é que o *Curso de Filosofia Positiva* é uma completa enciclopédia das ciências, com exclusão, bem entendido, das ciências morais e psíquicas, deturpadas como se sabe, pelo falso ponto de vista em que se colocou Agusto Comte.

O que há, porém, de vivo e durável no sistema está somente nisto: na sistematização geral das ciências. O mais que se encontra em outras obras de Comte, em particular na *Política Positiva*, referente ao estabelecimento da religião da humanidade, como em todos os trabalhos de proselitismo religioso, é puro sonho e fantasmagoria, obra de visionário; o que não quer dizer que não seja digno de respeito o seu amor pela humanidade, como a sua nobre paixão pela organização das sociedades humanas; pontos em que Augusto Comte coincide com Feuerbach, outro visionário, nascido, porém, este último na nebulosa Germânia. Feuerbach adotava esta fórmula: " – Deus foi meu primeiro pensamento; a razão, meu segundo; o homem, meu terceiro e último pensamento;" o que quer dizer que a teologia e mesmo a metafísica são postas de lado, sendo que – "o homem, compreendendo a natureza, base do homem, vem a ser o objeto único, universal e supremo da filosofia". É bem de ver que daí para o culto da humanidade vai apenas um passo.

XI

A parte viva e durável do positivismo é, pois, unicamente o que se refere ao método científico e à sistematização das ciências. Se Augusto

Comte, entretanto, se tivesse limitado a precisar as condições do método, orientando o espírito no sentido da verdade verificada e indicando os critérios para distinguir o conhecimento que legitimamente pode e deve ser incorporado ao saber positivo, sua obra seria de valor indiscutível; mas também não teria grande originalidade, porque no mesmo sentido tudo já fora, com a máxima precisão, determinado por Descartes. Descartes, com efeito, com as quatro regras conhecidas do *Discurso sobre o Método,* já havia, com todo o rigor, firmado as condições da verdade científica. O conhecimento tem, como se sabe, duas fontes: a intuição e o raciocínio. A primeira das regras de Descartes, ou a que poderia chamar-se o princípio de evidência, é referente à intuição.

As três outras regras que poderíamos chamar, – princípio de divisão, princípio de graduação e princípio de síntese, são referentes ao raciocínio. São extremamente simples essas regras; mas, uma vez observadas com toda a precisão e rigor, não há perigo de confundir a verdade e o erro, pondo de parte a fraqueza natural ao espírito humano, sempre falível, e por conseguinte sempre sujeito a iludir-se, ainda tratando-se das cousas mais claras.

Tudo estava, pois, já feito por Descartes, e antes de Descartes, muito antes, já o velho Aristóteles havia dado solução completa a esse problema, em termos talvez mais precisos que Augusto Comte, de modo mais radical que Descartes. É assim que Aristóteles, estudando sob a denominação de silogismo, o mecanismo do raciocínio, acrescenta como condição da verdade científica, ao silogismo a demonstração. Isto equivale a dizer: não basta ser coerente; é preciso ser verdadeiro. A verdade é, pois, a condição essencial da ciência. Como se reconhece, porém, a verdade da conclusão no silogismo? Pela verdade das premissas. Mas não basta a verdade acidental, ligada ao indivíduo, ligada, por conseguinte ao que passa e desaparece, ao elemento transitório da existência: é necessário que a verdade seja eterna, isto é, redutível a proposições em que a ligação do atributo ao sujeito seja essencial e universal e para todo o tempo e para todas as circunstâncias possíveis. Daí a definição de Aristóteles: a demonstração é o silogismo necessário, isto é, o silogismo tirado de proposições necessárias.[7]

---

7 *Últimos Analíticos* – liv. I, Cap. IV.

Toda conclusão, uma vez assim estabelecida, com a segurança e certeza do caráter necessário das premissas, é eterna. Mas também, sem essa segurança e certeza, não é permitido cogitar de ciência.

Tudo depende, porém, dos princípios que são o fundamento do silogismo, princípios que constituem exatamente a matéria das premissas. De onde derivam esses princípios? Aristóteles explica: o conhecimento dos princípios (*habitus principiorum*) deriva unicamente da sensação. É a significação do princípio: *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*. Mas como a sensação se liga somente ao individual, e necessário que um processo superior venha completar a obra da sensação, realizando a passagem do individual para o universal. Esse processo é a indução. Eis aqui, em próprios termos, como se explica o filósofo: – "É necessariamente a indução que nos faz conhecer os princípios; porque é assim que a própria sensação produz em nós o universal."

Haverá nada mais claro? Haverá quem com mais precisão e clareza tenha proclamado o alto valor do método experimental; quem com mais segurança e rigor tenha determinado as condições do saber positivo?

De onde derivam os princípios do raciocínio? Aristóteles responde: da sensação e da indução. Em linguagem moderna poderíamos dizer, numa só palavra: da intuição. Esta, porém, se desdobra em duas correntes: a intuição dos conceitos (axiomas) e a intuição dos fatos (leis naturais). E estão aí todos os elementos necessários do raciocínio. Que acrescentam a isto Augusto Comte e Descartes? Que acrescentam a isto todos os atuais reformadores da Lógica, desde Bacon até Stuart Mill e Bain; desde Hegel até Sigwart e Wundt?

Para distinguir a época atual da antiguidade, quanto aos processos próprios para a elaboração do conhecimento, há somente uma cousa: os métodos especiais da observação científica. Vieram, com esses métodos, e por efeito dos mesmos, inúmeros aparelhos e máquinas; e com esses aparelhos e máquinas não só cresceu em larga escala o nosso poder de percepção como, ao mesmo tempo, aumentou, em proporções colossais, a nossa capacidade de ação. Vai daí para a antiguidade um progresso imenso, uma diferença extraordinária. Mas tudo isto é obra exclusivamente dos sábios. Quanto ao que se refere à Lógica propriamente dita; quanto ao que diz respeito à interpretação das condições psíquicas do método, como ao que se

refere à determinação dos critérios próprios para distinguir entre a verdade e o erro, tudo estava já feito desde Aristóteles.

XII

Se Augusto Comte se tivesse limitado a determinar as condições do método, esforçando-se em seguida por fazer a sistematização do saber positivo, não seria como vimos grandes originalidade, mas estaria com a verdade; e neste caso ninguém, de boa-fé, poderia deixar de aderir ao positivismo. Mas o filósofo positivista não se limitou a isto. Foi muito mais longe: pretendeu criar um novo estado mental, fixo e definitivo; e para isto traçou limites ao desenvolvimento do espírito, pretendeu dar por terminada e completa a obra do pensamento. É como se alguém pretendesse cortar a corrente de caudaloso rio: – a corrente do Amazonas, por exemplo. Mais ainda: é como se alguém pretendesse cortar a corrente de um rio sem fundo e sem margens que tem suas fontes no infinito do passado e vai desaguar no infinito do futuro.

Haverá necessidade de fazer a crítica de semelhante cousa?

Precisemos, não obstante a análise dos fatos. Segundo a intuição positivista, o estudo da realidade deve limitar-se exclusivamente a certos e determinados aspectos da realidade. Há, assim, cousas que são e cousas que não são, nem podem ser objeto do conhecimento. "O espírito deve reconhecer a impossibilidade de obter noções absolutas; deve assim abster-se por completo de fazer qualquer indagação sobre a origem e o destino do universo, como sobre as cousas íntimas dos fenômenos, limitando-se a descobrir, pelo uso bem combinado do raciocínio e da observação, as suas leis efetivas, isto é, as suas relações invariáveis de semelhança e sucessão". Quer isto dizer: reduzindo-se a indagação do sentido da realidade a estas três questões: – como, porquê, para quê? – são postas inteiramente de lado as duas últimas questões como inacessíveis às forças do espírito humano, devendo limitar-se todo o nosso esforço pelo conhecimento unicamente à indagação do *como* ou mais precisamente à indagação da modalidade acidental dos fenômenos. Em outros termos: não conhecemos as cousas, mas unicamente as impressões que produzem em nós; princípio que é comum ao mesmo tempo a Augusto Comte e a Kant e que e, em síntese, a verdadeira significação dessa chamada teoria da relatividade do conhecimento

que não é senão a forma moderna do cepticismo. A esta teoria costuma-se dar também o nome de fenomenismo: o que significa que a sua inspiração principal vem de Hume, o maior dos cépticos modernos. Foi em Augusto Comte precisamente que ela chegou a seu apogeu, pretendendo o filósofo positivista fazer a delimitação final do conhecimento e lançando para essa delimitação regras fixas e permanentes. A indagação das causas e dos fins é, em particular, sistematicamente excluída: o que põe Augusto Comte inteiramente fora do ensino aristotélico, pois Aristóteles, como se sabe, doutrinava: – "Saber o porquê das cousas é o mais alto grau da ciência." Ora, a filosofia é exatamente a indagação das causas e do princípio das cousas. Excluir essa indagação é, pois, excluir a filosofia. Mas o positivismo, em sua significação real e positiva, não é senão a negação da filosofia. É o que não pode ser posto em dúvida. Nem o fato poderia ter outra significação; pois o fim a que se propôs Augusto Comte foi exatamente este: fazer a substituição da filosofia pela ciência; cepticismo parcial, relativo, segundo o qual a verdade da ciência é reconhecida; mas em que fica em absoluto excluída toda e qualquer investigação além dos limites da ciência. Nada de filosofia: basta a ciência: é a fórmula própria do sistema. É, pois, do positivismo diretamente, imediatamente, que deriva o preconceito anti-filosófico: preconceito que, atualmente, tanto apavora os espíritos. Qual é, porém, o valor das argüições que são levantadas contra a filosofia? É o que veremos prontamente e sem esforço. Para isto tratemos de precisar os conceitos. É o que basta para tornar patente a improcedência das mesmas argüições, como já fiz sentir.

Que devemos entender por filosofia? Que devemos entender por ciência? Que devemos entender por metafísica?

. . . .

III

DETERMINAÇÃO PRECISA DOS CONCEITOS DE FILOSOFIA, CIÊNCIA E METAFÍSICA

I

ENTENDO por filosofia a paixão do conhecimento. "É a paixão de que nos fala Aristóteles, no começo de sua *Metafísica*, quando diz: "O homem tem naturalmente a paixão de conhecer." É o mesmo sentimento de que nos dá idéia Platão, em fórmulas que são por Fouillée traduzidas nestes termos: – "A filosofia é o amor da verdade, não de tal ou tal verdade particular, mas da verdade universal ou das idéias." – O próprio Platão explica-se em tom veemente: – "O verdadeiro filósofo só de corpo está presente na cidade em que habita. De espírito, considera como indignos de si todos os objetos sensíveis e afasta-se para incalculáveis distâncias, esforçando-se, na frase de Píndaro, por medir as profundezas do oceano e a imensidade de sua superfície; elevando-se às regiões mais longínquas do espaço para daí contemplar o movimento dos astros trabalhando por penetrar com olhar curioso a natureza íntima de todas as grandes classes de seres de que se compõe o universo, sem descer a olhar o que fica a seu lado. Deste modo, não sabe o que faz seu vizinho, e ignora se é um homem ou

um animal o vulto que fica a dois passos. Mas o que é o homem e em que se distingue o homem dos outros seres, eis o que faz o tormento do filósofo e o que continuamente se esforça o filósofo por descobrir."

II

Filosofia é, pois, paixão e amor: paixão pela verdade, amor do conhecimento. É o que se prova, remontando à tradição primitiva dos filósofos, remontando a Platão e Aristóteles. É o que se verifica, com mais segurança ainda, considerando a significação etimológica da palavra. Sabe-se que filosofia vem do grego *philos* e *sophos*; e significa assim etimologicamente: amor da ciência. Ora, amor é inclinação; e toda inclinação é sempre a repercussão psíquica de uma necessidade natural; o que prova que amor é necessidade. Sabemos também, que a necessidade é a força primordial na determinação de nossas ações – foi o que já tive de expor em outro trabalho e agora sou forçado a repetir. Um conceito negativo envolve assim uma das mais poderosas forças humanas. E como o amor é a necessidade mais alta, daí resulta que é também o mais nobre aspecto da força e o mais alto poder.

O amor é a forma mais elevada, mais nobre da necessidade: é a necessidade em suas manifestações superiores.

É a razão por que esse poderoso sentimento dá feição poética a tudo o que lhe diz respeito.

Se uma cousa se faz necessária à nossa existência, se satisfaz a uma inclinação natural e se essa inclinação adquire um certo ardor e se transforma em paixão, nasce o amor. Este satisfaz-se com a posse do objeto querido. Mas a posse traz como conseqüência a saciedade e a saciedade põe termo aos entusiasmos do amor. Se o amor, não obstante, persiste, a despeito da posse, é que permanece a necessidade que nunca se dá por saciada. É o que acontece quando a necessidade renasce incessantemente. Tal é o caso de uma pessoa querida que quanto mais dominamos, mais nos prende; tal é o caso do amor materno, do amor filial, da amizade que nos prende a uma pessoa que nos inspira o mais vivo interesse por sua elevação moral, ou a que estamos ligados por qualquer laço de simpatia, admiração ou entusiasmo, sentimentos todos estes correspondentes a uma necessidade inesgotável de afeto. Tal é também o amor da ciência, – paixão que corresponde à necessidade do conhecimento.

III

Há amor quando alguma força desconhecida nos atrai e no mundo moral o que explica a atração é a necessidade. Mas a simples necessidade produz apenas a inclinação; para que a inclinação se torne paixão e faça nascer o amor, é preciso que a necessidade seja misturada de mistério. Ao estremecimento da paixão que nasce de uma exigência profunda do organismo junta-se a curiosidade do desconhecido. É o que explica o poder irresistível e a fascinação do amor. Vem também daí o seu caráter de sentimento vago e indefinível, de visão ideal e transparente, sendo certo que não há apaixonado que não seja um visionário. Tudo isto quer dizer que não há amor sem poesia e sem sonho: o que significa talvez que não há amor sem amargura, que não há amor sem sofrimento e sem luta. Mas também nesta luta e neste sofrimento prepara-se uma obra perpétua. É que há sempre no amor propriamente dito um princípio de criação; do mesmo modo que há sempre na filosofia ou no amor da ciência uma visão do futuro.

IV

O amor é tanto mais nobre e elevado, tanto mais poderoso, quanto mais se mostra o objeto que o inspira, cheio de mistério e de grandeza. É o que dá uma idéia da alta significação e do poder incomparável, supremo da filosofia. Explicar o sentido da existência, dar solução real ao problema do universo – eis o objeto de nossa atividade pensante. Que se poderá imaginar de mais alto? E que mistério será capaz de exercer maior atração? Só de considerar em sua significação própria a questão, só de imaginá-la em toda a sua extensão e profundeza, o espírito sente-se tomado de vertigem. Tal é, entretanto, a paixão humana por excelência, e é daí que deriva toda a vida espiritual da humanidade. É daí que derivam em primeiro lugar as ciências e com estas a organização do trabalho nas indústrias, – fundamento e base da ordem econômica. E é daí que deriva o impulso para uma interpretação do universo e é da interpretação do universo que deriva a intuição do dever, – fundamento e base da ordem moral das sociedades. E tudo o mais que produz o espírito prende-se, por algum lado, a uma destas duas correntes fundamentais.

V

Examinemos, porém, um pouco mais detalhadamente o processo de formação e desenvolvimento das nossas energias mentais. Só assim poder-se-á fazer uma idéia precisa da alta significação e prodigiosa fecundidade da filosofia.

Já sabemos que a filosofia é a paixão do conhecimento. Como paixão é necessidade e como necessidade é força que leva à ação. É assim que a primeira manifestação da filosofia é a curiosidade natural que nos leva a indagar da significação das cousas. É o que poderia se chamar o instinto do conhecimento, instinto que é a vida mesma do espírito; que começa com as primeiras revelações da consciência e vai continuamente crescendo à proporção que a consciência se alarga. A filosofia é, pois, a atividade mesma do espírito: atividade permanente, por se tratar de uma necessidade que jamais poderá ser satisfeita de todo, de uma necessidade que a todo momento se renova; o que justifica em absoluto a fórmula de Leibniz: *perennis philosophia.*

Podemos, pois, concluir: a filosofia é uma atividade permanente do espírito humano: é o espírito interrogando a realidade, o espírito em ação, lançando o seu olhar sobre as cousas e procurando explicá-las, investigando o desconhecido e elaborando o conhecimento. Enquanto, porém, o conhecimento está sendo elaborado, há somente filosofia, isto é, há o domínio da paixão do conhecimento; o que quer dizer: há esforço e trabalho da parte do espírito, e isto significa o exercício de uma atividade. O conhecimento uma vez elaborado, temos a ciência. De maneira que a filosofia é neste sentido o conhecimento *in fieri*, o conhecimento em via de organização; a ciência é o conhecimento feito, o conhecimento organizado. A filosofia é então uma atividade, e o resultado dessa atividade é exatamente a ciência. É a razão por que, a meu ver, se deve compreender a filosofia como órgão e a ciência como função: a ciência é precisamente o que se deve chamar a função teórica da filosofia. E é assim compreendida que a filosofia constitui o que eu chamo *filosofia pré-científica*: o que significa exatamente que se trata aí de uma atividade anterior à ciência e que é o princípio mesmo produtor da ciência.

VI

Produzida, porém, a ciência, isto é, elaborado definitivamente o conhecimento, poder-se-á imaginar que esteja terminado o papel da filo-

sofia? Não. A filosofia não pode contentar-se com a ciência. Esta não pode esgotar a realidade. Há sempre pontos obscuros nas cousas mais claras, há sempre mistério no que se supõe conhecer com mais precisão, e a ciência, em verdade, tateia no vácuo, e considerada em relação ao infinito do mundo é como um simples ponto luminoso no meio de uma noite infinita, para servir-me da imagem de Bourdeau. Cada grau a que se eleva a humanidade no desenvolvimento contínuo de seu saber positivo, é apenas um ponto de apoio, e partindo daí a tendência natural do espírito é sempre elevar-se mais alto. É como se alguém subisse a uma montanha para daí lançar uma vista sobre o mundo. Ao chegar no ponto culminante, teria de verificar que tudo está por fazer, porque o mistério cresce à proporção que os horizontes se afastam. No caso daquele que tenta explicar a natureza das cousas, a montanha é a ciência e esta vai sempre tomando maiores proporções. A filosofia é a intuição que se forma do mundo, partindo do alto da montanha da ciência. Esta, se bem que cresça indefinidamente, todavia, jamais poderá chegar ao limite das cousas, uma vez que o espaço é infinito.

VII

Compreende-se, assim, como é que a ciência, que é um produto da filosofia, por sua vez, se faz condição da filosofia, e deste modo se torna fator essencial na obra do pensamento. Nenhuma intuição do mundo é admissível, nenhuma concepção do todo é viável que não esteja rigorosamente de acordo com o que já foi verificado e aprovado. Isto significa precisamente que é a ciência mesma que deve servir de ponto de partida para a filosofia, que é a ciência que deve servir como base para a construção do monumento filosófico. Por onde se vê que a filosofia supõe a ciência. Não pode imaginar-se uma concepção filosófica séria que não tenha por base uma síntese completa do resultado geral das ciências.

Nasce daí a ilusão de que a filosofia, em última análise, se confunde com as ciências e não é senão o conjunto das ciências. Tal foi a ilusão de Augusto Comte, quando confundiu a filosofia e as ciências e fez do conjunto das ciências o que ele chama – a *filosofia positiva*. Mas não foi só Augusto Comte que procedeu deste modo. Muitos outros pensadores, antes dele e depois dele, deixaram-se dominar pela mesma ilusão. Assim, por exemplo, Paulsen, espírito, aliás, independente e que segue orientação que

não pode confundir-se com a de Augusto Comte. "Em que se distingue a filosofia das outras ciências?" – pergunta ele. E respondendo explica: "Se a filosofia não se distingue das outras ciências nem pelo método, nem pelo objeto, é necessário reconhecer que faz uma só e mesma cousa com elas. Eu sou desta opinião. A filosofia não deve ser separada das ciências e pode ser definida: *o compêndio, o conjunto do conhecimento científico*."

Desenvolvendo, entretanto, seu pensamento, o ilustre pensador germânico logo se contradiz, deixando claramente perceber a insuficiência do ponto de vista que adota quanto à concepção da filosofia. Eis aqui: "Todas as ciências", diz ele, "são partes de um único sistema, de uma *universitas scientiarum*, cujo objeto é a realidade inteira. Este sistema, jamais completo, e em torno do qual trabalham os séculos, é a filosofia. Toda a ciência estuda uma parte da realidade: a física trata da realidade enquanto corpórea; a biologia trata dos processos da vida; a psicologia trata da realidade sob outros aspectos; mas quando nos esforçamos por concentrar todos os nossos conhecimentos e dar uma resposta à pergunta – que cousa é a realidade? – neste caso temos a filosofia. Façamos uma comparação. A realidade apresenta-se à inteligência humana como um grande enigma. Cada ciência dá a explicação de uma parte determinada desse enigma; o esforço pela solução do enigma em sua totalidade, o esforço pela solução do *mysterium magnum* da existência – eis o que constitui a filosofia."[8]

Ora, é fácil compreender que, uma vez que a filosofia se propõe à solução desse *mysterium magnum*, fica nisto mesmo uma nota particular que a distingue essencialmente das outras ciências: é que as ciências se especializam, concentrando-se cada uma no seu domínio próprio, empregando processos adaptados à sua especialidade e organizando uma dada ordem de conhecimento, ao passo que a filosofia não tem especialidade e considera o todo. Demais, como o todo é infinito, daí resulta que a filosofia é também, por sua vez, infinita e, por isto, jamais poderá tornar-se definitiva e completa. Particularizando-se na observação dos fenômenos, a filosofia produz as ciências, que são por isto mesmo o conhecimento especializado, decomposto em diferentes disciplinas, na proporção dos diferentes aspectos com que se nos representa a realidade.

---

8 Paulsen – *Introdução à Filosofia* – trad. ital. de Gentile – pág. 16.

Mas com isto não fica terminada a sua obra; não só porque continua a especular sobre novos aspectos da realidade, podendo por conseguinte fundar novas ciências, como, além disso, porque, partindo das ciências, eleva-se, por necessidade natural, a uma concepção do todo; por onde se vê que vai sempre além das ciências. E é nisto precisamente que está o seu destino mais alto.

É neste último sentido que a filosofia constitui o que eu chamo *filosofia supercientífica*. É, como já disse, a intuição que se forma do mundo, olhando do alto da montanha da ciência: interpretação do sentido real e racional da existência; interpretação pelas primeiras causas e pelos primeiros princípios; o que, em última análise, se resolve numa totalização da experiência, ou mais precisamente, numa solução do problema do universo: concepção que corresponde, exatamente e com o máximo rigor, ao que se chama metafísica.

Tal é, pois, a marcha geral do pensamento: vem em primeiro lugar a filosofia, que é a atividade mesma do espírito, que é o espírito interrogando a realidade, e elaborando o conhecimento. Desta elaboração resultam as ciências. Mas as ciências não bastam, e o espírito, de fato, segue duas direções diferentes: uma que leva à ciência e outra que leva à metafísica. Quer dizer: especializando-se, a filosofia produz as ciências, mas generalizando em seguida o resultado das ciências, eleva-se daí a uma interpretação da realidade e funda a metafísica isto é, uma concepção do todo universal. É a concepção de que já Herbart nos dá uma idéia precisa quando diz: "No pensamento a respeito do mundo e da humanidade, a força do espírito tende inevitavelmente para a metafísica que, semelhante às montanhas primordiais, forma a base, vasta, profunda e invisível de todos os sonhos e de todas as aspirações humanas, e domina, ao mesmo tempo, com seus picos abruptos e raramente pressentidos, todas as outras alturas e profundezas."[9]

VIII

É contra a filosofia, assim compreendida, isto é, contra a metafísica em particular, que se dirige a objeção formulada sob a inspiração da

---

9 *Werke*, 11, 461.

ciência, quando se diz que a filosofia é inútil e vã: 1º) por não poder adquirir o caráter positivo das ciências; 2º) por ser sem eficácia prática.

Que a filosofia como concepção do todo não se possa tornar positiva, nas condições das ciências particulares, é fato que se poderá contestar. Mas isso deriva da natureza mesma das cousas, uma vez que se trata aí do conhecimento geral e universal. A filosofia não é neste sentido obra feita, mas a se fazer sempre; quer dizer: não é conhecimento feito, organizado, com o que se tornaria ciência, mas sempre conhecimento *in fieri,* permanecendo com o caráter de filosofia: monumento que a todo instante se renova, atividade em evolução permanente, esfera que indefinidamente se alarga. E cada esforço individual, cada construção particular, por mais forte que se torne aos seus sectários a ilusão de que se trata de obra completa e definitiva, não é senão material, apenas uma pedra para a obra comum da humanidade: obra que é o trabalho dos séculos e da história.

E se esta pedra é de forte consistência, resiste a toda a crítica, entra como elemento para a obra comum, aumenta o tesouro dos nossos conhecimentos e perdura. Se é, porém, sem solidez e sem força, se é uma concepção arbitrária e fantástica, um simulacro de concepção, tem de ser destruída, é pedra que se desfaz e volta ao pó de onde saiu. – “Chegar à verdade”, diz Eucken, “não pode ser obra de um instante: não é senão através do trabalho histórico universal, com suas tentativas, com suas experiências, com suas transformações, que o homem avança progressivamente para ela; e nada é mais insensato que a pretensão dos sistemas filosóficos que imaginam, numa dada época, poder esgotar a plenitude da verdade e resolver todos os enigmas.”

Não se segue, porém, daí, que a filosofia ou antes e para empregar a palavra própria, que a metafísica seja sem eficácia prática, não se devendo compreender senão como um esforço vão do espírito. Pelo contrário, nada tem mais alta eficácia prática que a metafísica. A cada fase da evolução do espírito, a cada fase da civilização, corresponde uma metafísica, e é por esta que o homem adquire a intuição de si e do mundo, habilitando-se, assim, a fazer a dedução do ideal a que deve obedecer no combate da vida. É pela metafísica, isto é, pela filosofia, como concepção do todo, que o homem se faz consciente de si mesmo, resolvendo esse duplo problema: 1º) qual a significação racional da natureza; 2º) qual o papel que representa o homem

no mundo. E sem isto, compreende-se, é absolutamente impossível fazer com segurança a dedução de dever, porquanto se eu não sei o que sou, nem para que fim vim ao mundo, é evidente que também não posso compreender qual deva ser a minha norma de conduta. É exatamente aí que está o destino da filosofia, e nada se pode conceber de mais alto em tudo o que produz o espírito. É da filosofia que deriva o ideal da vida, é da filosofia que deriva a lei, é a lei que constitui o princípio orgânico das sociedades, isto é, o fundamento da ordem moral.

IX

Em vão se têm esforçado os sábios, nesta época de materialismo brutal e positividade intransigente, por dar também à moral o caráter de ciência positiva. E há já, com o intuito de fundar uma moral científica, uma vasta literatura: tudo em pura perda, compreende-se, porque a moral não é uma ciência, mas um governo. É a consciência mesma interpretando a realidade e ditando leis à nossa conduta. Isso não se compreende sem uma concepção do todo, isto é, sem uma metafísica, o que desconhecem os positivistas, que são também partidários da moral científica. De semelhante anomalia não poderia deixar de resultar uma monstruosidade. E foi realmente o que sucedeu: pois uma doutrina se constituiu que nega a moral e propõe como regra de ação exatamente esta negação, isto é, o amoralismo.

Tal fato vale como demonstração por absurdo da improcedência radical das doutrinas perturbadoras e anárquicas que servem de inspiração a esses estranhos portadores de novas tábuas de valores, pois não podem ser verdadeiras as doutrinas de que resulta, como conseqüência, a negação da moral. É que falta a essas doutrinas o que constitui precisamente o espírito da filosofia, isto é, uma concepção do todo, pela qual se torna possível a identificação do homem e do mundo, isto é, a compreensão do nosso destino no seio da existência universal. Sem isto é impossível deduzir a lei e fundar a ordem moral.

X

Da ciência resultam regras técnicas; da filosofia resultam regras éticas. É escusado lembrar que emprego a palavra filosofia no sentido que

eu mesmo adotei quando me servi da fórmula *filosofia supercientífica.* Vem a ser a mesma cousa que metafísica. É costume dizer simplesmente filosofia. Pois bem: insistindo na comparação, vê-se que o destino próprio da ciência, como conhecimento detalhado dos fenômenos, consiste em subordinar esses mesmos fenômenos à vontade do homem, transformando-os em utilidades para a vida. É o que está na índole mesma da ciência, pois conhece as forças elementares da natureza e pode assim desviá-las da direção natural, subordinando-as ao trabalho da indústria. Pode assim dizer-se que a ciência é o princípio gerador da riqueza e a base da ordem econômica: o que significa, em linguagem mais precisa, que o fim próprio da ciência é estabelecer o domínio do homem sobre a natureza. A filosofia, ao contrário, elevando-se ao conhecimento do todo, fornece ao homem a compreensão do próprio destino: torna-o assim consciente de si mesmo e do mundo; apto, portanto, para deduzir a lei que lhe deve servir de norma de conduta. Por onde se vê que o fim próprio da filosofia é estabelecer o domínio do homem sobre si mesmo.

XI

Haverá então quem possa pôr em dúvida a superioridade do destino prático da filosofia? Haverá motivo para que se deva ainda prestar atenção às objeções formuladas contra o valor da filosofia com fundamento na ineficácia prática das cogitações filosóficas? Vê-se que todas essas objeções se reduzem a nada. E em verdade os que combatem a filosofia não sabem o que fazem: são como cegos que, por isto mesmo que não vêem ou não podem ver, negam a luz, como se o tato e a resistência exterior, que dão a idéia da matéria e da força, não deixassem perceber que há, além da matéria, a forma, supondo esta um espírito capaz de a perceber, uma vez que se torne possível a visão pela luz. Falta aos inimigos da filosofia um certo tato particular, um certo espírito sutil, que vê longe e apanha com prontidão o que se acha no fundo. São os homens da positividade, o que equivale a dizer: os homens da materialidade brutal, e não compreendem que essa materialidade brutal é cousa que passa e desaparece, sombra que se desfaz, à proporção que se afasta no horizonte. Mas essa própria sombra leva a supor que não é aí que se acha o verdadeiro alimento do espírito, devendo existir para este um elemento fixo e permanente, uma região serena e imu-

tável, onde toda a perturbação desaparece, e onde a própria desordem se faz compreender como condição necessária para a harmonia e a ordem.

XII

Para filosofar é preciso ler no fundo da consciência. Isto significa que só se pode filosofar com toda a alma: o que torna patente a esterilidade dessa chamada *filosofia científica* que nos quer forçar aos processos especiais de observação que são próprios da ciência, limitados ao detalhe dos fenômenos e, por conseguinte, impotentes para nos darem uma concepção do todo. Não. A filosofia supõe a ciência e deve ter por base a ciência; mas, partindo daí, deve jogar com todos os elementos de prova e com todas as forças do espírito, sem excetuar a imaginação: o que, até certo ponto, justifica a confusão que se faz entre a filosofia e a poesia. Uma nota particular deve sempre ter em vista o filósofo: a dor. A dor, esse mistério sagrado da existência. É o que dá bem a medida do valor e da significação da tragédia, como manifestação suprema da poesia. O mais alto grau da dor e o sentimento do sublime como mais alto grau da emoção estética, são extremos que se tocam. Quando a dor chega ao seu último limite ou o perigo se mostra de toda a forma invencível, a emoção atinge o seu auge, e a alma fica como que suspensa no vácuo. É uma situação que nos põe em contato com o infinito. É o ponto em que a contemplação estética cede o passo à visão da filosofia. Também, a verdadeira filosofia, a que é capaz de viver e frutificar, é uma revelação profunda da consciência, trabalhada, quase sempre, no isolamento e no silêncio e, muitas vezes, com verdadeiros dilaceramentos da alma, como se o filósofo sentisse no próprio cérebro as pulsações do cosmo, como se sentisse, nos arcanos de seu ser mais íntimo e impenetrável, palpitar o coração do mundo: energia que se dilata, a ponto de dispersar-se no infinito; alma que se contorce na concentração mais profunda, a ponto de refletir no inextenso da mônada a infinidade do espaço e do tempo; resumindo, num prolongado grito de angústia, toda a agitação e toda a tortura, todo o desespero e todo o clamor, e todas as convulsões e revoltas do sofrimento humano; opondo, não obstante, por um supremo esforço de ignota energia, ao sentimento da dor irremediável da vida, a fé no ideal que deve ser o término de todas as cogitações do espírito.

É por esse ideal que se farão realizáveis duas aspirações que a muitos hão de parecer verdadeiramente fantásticas, mas que são e devem ser o mais legítimo sonho do homem: a verdade no pensamento, em correspondência com a luz na natureza, e a harmonia no coração, em correspondência com o que poderia chamar-se a música das esferas, – isto é, a bondade e o sentimento do dever, em correspondência com a harmonia e a ordem a que tudo está subordinado no universo.

. . . .

IV

A IDÉIA DE UMA PSICOLOGIA TRANSCENDENTE

I

PARA EVITAR qualquer apreciação precipitada sobre a significação deste trabalho, devo agora, antes de entrar no exame das questões que hão de constituir o objeto particular do estudo a que me proponho, explicar em que sentido me sirvo da expressão *psicologia transcendente.* A palavra *transcendente* é de sentido vago e incerto e tem sido empregada em acepções que, de si mesmas, são de natureza a levantar a suspeita de obscuridade. Transcendência evoca nebulosidade. Trata-se de uma palavra cuja significação ainda não foi devidamente delimitada. Em alguns autores parece mesmo ser usada como simples adjetivação imponente, para dar maior relevo às idéias, sem que nada signifique no fundo. Na significação, porém, mais comum, entende-se por *transcendente* o que fica em esfera superior à experiência e não pode ser atingido pela experiência. É o termo oposto a *imanente*, entendendo-se por *imanente,* em sua significação precisa, exatamente o que fica dentro dos limites da experiência e pode, por conseguinte, ser explicado pela experiência e de conformidade com os métodos da experiência. *Transcendente* é então o que não pode ser

objeto de ciência, a esfera, por assim dizer, suprafenomenal da existência, o mundo que fica além da realidade, superior a toda distinção, como a toda relação, inacessível, portanto, aos nossos sentidos: esfera em que nossa energia cognitiva não pode penetrar, a não ser por intuição profética, cousa incompatível com os hábitos do pensamento moderno e que hoje não poderia compreender-se nem justificar-se. É o *incognoscível* de Spencer ou o *incoordenável* de Gourd: concepções a que correspondem com mais ou menos precisão: a *cousa em si* ou o *número* de Kant; o *eu* de Fichte ou o *absoluto* de Schelling; a *idéia* de Hegel ou a *força* e *matéria* de Buchner; a *vontade* de Schopenhauer ou o *inconsciente* de Hartmann. É uma região que segundo Lange, deve ser explorada, não pela ciência, mas pela arte; não pela filosofia, mas pela poesia, devendo assim ao profeta da antiguidade suceder o poeta moderno.

Neste sentido *transcendente* significa alguma cousa de superior, de estranho à ordem natural da existência, de inacessível às vias ordinárias do conhecimento. E, cogitando-se aqui da idéia de uma psicologia transcendente, é natural que se venha a imaginar tratar-se de algum trabalho meramente fantástico, feito fora dos processos regulares do raciocínio, sem consultar os critérios da lógica, nem respeitar a experiência; o que seria equivalente a tratar-se de alguma nova concepção arquitetada no vácuo, de alguma nova viagem, arriscada, como se costuma dizer, *no mar sem fundo e sem praias da metafísica*, considerando-se esta última, bem entendido, no mau sentido da palavra, isto é, no sentido da metafísica do método ontológico...

II

Devo, antes de qualquer outra cousa, prevenir que meu trabalho, absolutamente, não tem esta significação. Não faço obra d'arte; mas, como já disse, obra de consciência: o que quer dizer que não tenho em vista um ideal estético, mas, precisamente, o interesse da verdade, sendo que o ideal que me impulsiona é a ordem moral. Não é, pois, aos artistas, não é, pois, aos poetas que me dirijo, por mais que me pareça elevada a esfera em que giram suas nobres aspirações; mas aos que padecem da anarquia a que se acha reduzido o mundo moderno, aos que sofrem e aos que têm sede de justiça. Deste modo são precisamente a lógica e o raciocínio

que me devem servir de guia, sendo que, para o fim a que me proponho, a primeira condição, ou mais exatamente a condição essencial, é a verdade, e eu, de fato, no trabalho que empreendo, não tenho outra preocupação, a não ser a da verdade.

É assim que faço questão sistemática de evitar toda nebulosidade, como todo misticismo. E até devo observar que, sob o ponto de vista da forma e do método, a minha única preocupação é falar claro. Tratando-se, pois, do que chamo psicologia transcendente, ninguém suponha que eu, porventura, pretenda ultrapassar a esfera da experiência comum, para entrar, como em visão de profeta ou fantasia de visionário, na região fantástica do sonho e da quimera. Esta, aliás, oferece seguro refúgio contra o tormento da vida e as agruras da existência: o que explica talvez, em sua significação mais profunda, o verdadeiro segredo da poesia e da arte. É provavelmente como se deve entender o pensamento de Schopenhauer, quando, fazendo da representação, considerada independentemente do princípio de razão, o objeto da arte, confunde esse objeto com a idéia platônica. "O conhecimento submetido ao princípio de razão", diz ele, "constitui o conhecimento racional, e não tem valor e utilidade senão na vida prática e na ciência; a contemplação, que faz abstração do princípio de razão é própria do gênio, e não tem valor e utilidade senão na arte. O primeiro corresponde ao conhecimento, segundo Aristóteles; a segunda é, em suma, a contemplação platônica. O primeiro assemelha-se a um violento furacão que passa, sem que se conheça nem a sua origem, nem o seu fim, e que curva, confunde e abate, e tudo arranca pela raiz; a segunda é o pacífico raio do sol que fere as trevas e desafia a violência da tempestade".[10]

Isto significa: é só a arte que verdadeiramente liberta da dor. O homem torna-se na arte espírito puro que contempla. O indivíduo é esquecido, isto é, cessam as suas necessidades e desejos, subsiste semente a alma que se emociona, o espírito que vê e admira. Nesta situação o homem torna-se inacessível a todo sofrimento, como a todo temor. O mundo dos poetas e dos artistas se nos apresenta, de tal modo, como uma espécie de asilo sagrado, onde nos refugiamos contra as preocupações com que nos oprime a realidade dura e inclemente, elevando-nos, por momentos, mas

---

10 *O Mundo como Vontade e como Representação* — liv. III, § 36.

em todo caso, com suave repouso e delicioso alívio, à concepção de uma realidade melhor e mais perfeita. Também, como não deve ser serena essa região azul do vago e do impalpável, para onde a arte nos transporta? A vida torna-se um sonho. E que bela cousa é sonhar!... Sobretudo, quando o sonho nos liberta da tortura de algum pensamento que nos rala, ou da obstinação de alguma dor que nos consome!... Mas, por mais belo que seja o sonho, com o despertar vem a desilusão. E então verifica-se que a realidade ainda se faz mais pesada e mais cruel. É o que se dava com um cego que conheci, o qual, segundo dizia, às vezes, em sonho, readquiria a vista e via as pessoas e as cousas. – Que terrível decepção experimento, – observava ele, – quando, ao despertar, verifico que sou cego! – A poesia tem alguma cousa do sonho deste cego, pois o poeta, supondo, pelo sonho da arte, alcançar a libertação, também, quando acorda, verifica que sua libertação é ilusória, e que, de fato, está preso à realidade e vai, como todo mortal, arrastando, a seu modo, a doença da vida.

III

Não é, pois, a arte que tenho em vista. A arte, por mais poderoso que seja o seu encanto, não pode satisfazer as exigências de meu espírito. E creio que poderia dizer: as exigências do espírito humano. E não o pode, porque não nos satisfaz a libertação pelo refúgio no sonho, mas somente a resignação pela compreensão da verdade. O que queremos é compreender a realidade mesma, a realidade com todas as suas lutas e terrores, com todas as suas incertezas e mistérios; a realidade em toda a sua dureza e em toda a sua inexorabilidade, a realidade nua e crua, como seria preciso dizer; a realidade na sua inclemência e no seu determinismo fatal: a vida com sua ligação necessária ao sofrimento e à dor e com seu desenlace fatal na dor suprema da morte.

IV

E por falar em morte, que sombrios problemas, só por si, não encerra esse tremendo fantasma do nada? Para a realidade o que se pode conceber de mais alto é a vida. Mas para a vida o fim necessário é a morte. Como explicar uma cousa em face da outra? Como explicar a morte em face da realidade, quando nesta domina o princípio de que nada se extin-

gue, nada se acaba? É o mistério dos mistérios. A morte é a cessação da consciência; o que significa: a cessação de toda a sensação, de todo o afeto, de toda a emoção, de toda a esperança, de todo o conhecimento, de toda a percepção. E não equivale isto a dizer: a cessação de toda a realidade? Está aí, bem se compreende, o problema dos problemas. É a questão do *ser ou não ser* de que cogitava Hamleto. Com a morte desaparece o indivíduo e com o indivíduo desaparece a consciência. É uma negação do particular que, em última análise, se resolve em negação do todo, porque para a consciência que termina, tudo fica reduzido a nada. A isto poder-se-á, é certo, responder que, embora se extinga a consciência com o indivíduo, todavia não fica com isto diminuída a existência, porque o todo permanece sempre o mesmo, impenetrável em seus arcanos, inesgotável em sua fecundidade, revelando sempre novas energias e desdobrando-se sempre em novas modalidades, agindo incessantemente e incessantemente produzindo novas consciências e novas vidas. Sim. Nisto está uma verdade irrecusável. Mas o que temos de mais forte e de mais poderoso, em nós mesmos, é o sentimento de nossa própria individualidade. E se esta individualidade desaparece com a consciência, fogo-fátuo que se desfaz, luz que brilha um momento e logo se apaga na tempestade do cosmo, neste caso que valor tem para nós a existência? Que valor tem o todo para uma consciência que deve ter como certa a sua total extinção?

V

Para uma consciência que se extingue, tudo se extingue. Que significação tem essa luz passageira, essa sombra indecisa e vaga, esse sopro aparente de vida no oceano infinito do cosmo? É a pergunta que encerra o problema da morte. Não sem razão, pois, é que em tão alto grau se impressionam com esse problema os mais graves espíritos, e já Sócrates dizia que "filosofar é aprender a morrer". Contra isto, é verdade, protesta a positividade moderna, proclamando, por seus órgãos mais eminentes, que a verdadeira filosofia é a cogitação da vida, não da morte. A esse propósito convém lembrar algumas palavras de Feuerbach que foi quem mais apaixonadamente se ocupou do assunto. É talvez desse eloqüente pensador que vem o impulso primordial para o que poderia chamar-se a filosofia da vida, em antagonismo radical com a filosofia da morte. "A morte do homem",

– diz Feuerbach, – "pelo menos a morte natural, não vem senão passo a passo, quando o fogo da vida se extingue, quando a vida não tem mais que o valor e o encanto de um antigo hábito; não é senão a conclusão de uma vida cumprida. A imortalidade é ocupação somente para espíritos sonhadores e preguiçosos. O homem ativo, incessantemente ocupado das cousas da vida humana, não tem tempo para pensar na morte e por conseguinte não tem necessidade de uma vida futura. O que vive incessantemente preocupado com a idéia da morte e nessa inútil meditação esquece e perde a existência real, – esse é obrigado, ou como louco especulativo, ou como imbecil crente, a passar a vida inteira em se dar provas de outra vida..." Desta filosofia devia necessariamente resultar uma moral que estivesse na altura de seus princípios. E assim realmente sucedeu. É deste modo que Feuerbach proclama: "Gozai todos os bens da vida e empregai todas as vossas forças em diminuir os males que ela contém... Nada deveis esperar da morte, mas tudo de vós mesmos. Expeli, fazei desaparecer do mundo não a morte, não! mas o mal, o mal que pode ser destruído, o mal que tem sua fonte na preguiça, na iniqüidade e na ignorância dos homens, e é este mal o mais terrível. A morte natural, a morte que é o resultado do desenvolvimento completo da vida, esta morte não é um mal; a morte que é um mal é a que provém do vício, do crime, da necessidade, da miséria, da ignorância, da barbaria. Eis o que diz a razão; – o cristianismo fala de outro modo." Realmente, nós vivemos como se fôssemos imortais. E assim deve ser e nisto mesmo se faz patente a sabedoria da natureza. O pensamento da morte seria uma perturbação para o desenvolvimento natural das nossas energias e em verdade o homem chega ao limite da vida e ainda continua a preparar elementos para o seu futuro, como se tivesse de viver sempre. Há, pois, uma certa superioridade nessa filosofia da vida, pelo lado prático, superioridade que a ordem natural parece justificar e confirmar. Mas é preciso não esquecer que há uma prática real que tem sua significação mais profunda e suas dificuldades mais graves. O presente ilude-nos muitas vezes e, nem sempre, sabemos gozar os bens da vida; nem sempre o que mais nos agrada e seduz é o que mais nos convém, e há prazeres que matam, como há fortunas que são o começo de nossa ruína. Uma vitória momentânea pode cegar os espíritos mais prevenidos, levando-os a uma falsa compreensão das mais arriscadas situações. Os filósofos partidários da

positividade, mostrando-se tão otimistas em sua compreensão da vida, estarão bem seguros do terreno em que pisam? De que natureza são as provisões que têm feito ou podem fazer, para se premunirem contra as incertezas do acaso? De que valor são essas provisões? Serão de natureza a justificar a presunção que alardeiam, com tanto estrondo, quando se mostram superiores à morte? Esperemos, para ver a cousa mais de perto; aguardemos os acontecimentos, para apreciar a *coragem* com que se hão de apresentar estes entusiastas da vida, quando se oferecer o momento do perigo.

Uma cousa certa é que, seja qual for o valor das provisões que possam fazer, e seja qual for a extensão do poder que venham a conseguir sobre a natureza, de toda forma, a morte terá de arrastá-los um dia, talvez amanhã, talvez no momento mesmo em que mais se mostram orgulhosos de si mesmos. E então é que se fará patente a ilusão do triunfo que aparentam, impondo-se o reconhecimento desta tremenda verdade: a morte é que é o termo final e a lei definitiva da vida.

VI

Isso por si só é bastante para impelir-nos à idéia, até certo ponto contraditória, de que na questão da vida o que mais importa considerar é a morte, sendo que é a morte que constitui o problema dos problemas. Também do seio da própria cultura moderna, a despeito de seu caráter reacionário, a despeito de suas preocupações agnósticas, positivas e práticas, vozes se elevam que reconhecem a alta significação do problema da morte, sobretudo no que se refere ao aspecto mais grave e profundo da vida moral. Gourd, por exemplo, em sua *Filosofia da Religião*, tratando da morte, vê aí uma perda, mas somente parcial, sendo que nesta perda há um termo e um começo. Há, então, na morte uma nova vida. A morte é o maior dos terrores; mas também é a porta da felicidade, o triunfo muito tempo esperado. Gourd justifica assim tudo o que há de mais sombrio e mais trágico na vida. "Há alegria até na morte", diz ele: "não pela libertação que traz, mas pelo princípio que demonstra. Não o sentimos quando provocam a sua idéia em nosso espírito os grandes poderes estéticos? Por exemplo: como explicar o arrebatamento que experimentamos nas regiões desoladas da natureza, no deserto ou no seio dos gelos perpétuos? É a majestade dos espaços, é a imensidade, é o infinito, direis vós. Mas é isso somente? Não se produz, pois, uma evocação,

uma sugestão particular? Podereis dizer, sem dúvida, que vosso pensamento, excedendo os tempos, na própria morte vê germinar a vida; podereis falar do gigantesco *atelier* onde se elaboram as formas ainda indecisas da natureza. Mas por que não falar também das forças de destruição que um resto de vida serve para manifestar? E até na hora sombria, quando nossa emoção vai crescendo até o *terror sagrado*, é aí só que se acha o que levanta e transporta a nossa imaginação. No imenso mistério que se encerra no nada que nos oferece a perspectiva do túmulo, é a grandeza da morte que se revela."[11]

VII

É assim que se manifesta Gourd. São palavras solenes. Há, talvez, ainda aí, um sonho de artista. É talvez uma imaginação exaltada que acredita descobrir no sombrio mistério da morte um ponto luminoso, um centro inacessível a olhos profanos, por onde se alcançará uma percepção nova da claridade, uma visão nova do mundo, do outro lado das cousas. Tudo isto, porém, não passa de uma ilusão. Mas, a não ser assim, tudo se acaba. Ou uma nova claridade ou uma noite sem fim, eis o dilema. Se tudo se acaba, nada mais se deve esperar. Com o último soluço da vida, que se vai, termina a última nota sonora. Com o último grito da dor que se extingue, termina o último ruído do mundo... Segue-se o vácuo e o império absoluto do silêncio; segue-se a noite ilimitada e o domínio das trevas eternas. Se uma nova revelação, porém, se faz pela morte, até onde se deve estender a perspectiva do espírito? Vê-se que a morte não nos põe em face dessa terrível alternativa: o nada ou a visão do infinito.

Diante dessa alternativa, nosso espírito consternado, como se estivesse suspenso sobre um abismo, primeiro emudece, como se já lhe tolhesse todo o movimento o frio gelado da morte; depois agita-se, como se o reanimasse um sopro de imortalidade. A natureza impassível nada responde. Só uma cousa se impõe de modo irresistível: o terror sagrado que a morte nos inspira. Que significa isto? Não estará aí exatamente o nosso instinto mais profundo, o instinto de permanência do ser, a resistir contra a dissolução, a protestar contra o aniquilamento, mesmo em face da dissolução pela morte?

---

11 Gourd – *Philosophie de la Réligion* – cap. III.

VII [A]

Uma classe numerosa de graves pensadores, atordoados com o que chamam, eles próprios, a bancarrota da ciência; convencidos também da impotência da filosofia, e não satisfeitos ainda com a interrupção momentânea da dor pelo efeito maravilhoso da contemplação estética, apelam, como único meio de salvação, para a fé, isto é, para a religião revelada. A fé realmente faz prodígios. E são bem tocantes as palavras do Evangelho quando aí se diz, por exemplo, que a fé salva, que a fé remove montanhas. E a fórmula característica da igreja que foi fundada pelo Cristo é precisamente esta: não há salvação fora da fé. E creio que é esta uma fórmula comum a todas as igrejas. É a fé a crença comum, é a fé a fraternidade entre os homens. É assim que a fé se resolve em amor. Em verdade nada se pode conceber de mais belo. Mas os tempos de fé passaram de todo. Hoje, já não é permitido apelar para a fé; simplesmente por isto: que não é permitido apelar para o que já não existe. No estado atual do mundo a nota característica do espírito é a anarquia. A fé foi desmoronada pela crítica demolidora e a anarquia, que se nota, foi exatamente a conseqüência inevitável desse desmoronamento da fé. E não é dado à fé, assim derruída, chamar à ordem os espíritos anarquizados. A fé que salva, a fé que remove montanhas, a fé que faz milagres, é a fé viva. Seria, porém, absurdo esperar milagres da fé morta.

Será então necessário renovar a fé? Sim, porque sem fé não há ligação para as almas e é necessário que toda a humanidade constitua um só corpo. É a fé que faz a união, e é a união que faz a força. É por isso que a fé remove montanhas. Por que saíram os japoneses vitoriosos contra o poder formidável dos russos? Porque o Japão é uma nação que tem fé. A fé é uma convicção que se impõe, e uma convicção que se impõe é a lei que rege a ordem moral. No mundo moderno a fé está morta. É por isso que as sociedades se corrompem e que as nações modernas se alarmam, como se as ameaçasse estranho perigo; e incertas de seu destino, estremecem, como a perceber que já se acham à beira do abismo, mostrando-se, desde já, extremamente pesada a atmosfera política dos povos, viciada pelo veneno da revolução.

É preciso, pois, renovar a fé. Para essa renovação, porém, onde achar a fonte viva de energia? Na ciência, não, porque a ciência se detém

em face dos princípios e, sendo apenas um instrumento de ação, tem relação somente com a ordem econômica: não pode assim elevar-se à concepção do ideal que deve ser o fundamento e a base da ordem moral. Na arte, também não, porque a arte, refugiando-se no sonho, limita-se a uma contemplação passiva e não pode assim deduzir leis que sejam princípios de vida, constituindo ao mesmo tempo um ideal de justiça e de bondade.

Que é então necessário para renovar a fé? em outros tempos dizia-se: *credo, quia absurdum*. E isto significa que para crer não era necessário compreender. Hoje deve-se afirmar exatamente o contrário: para crer é indispensável primeiramente compreender. Para renovar a fé só há, pois, um meio: é interrogar a realidade, e entrar em luta com o desconhecido e esforçar-se por desvendar o mistério da existência. Isso equivale a dizer: para renovar a fé o único meio é recorrer à filosofia. É, pois, da filosofia que deve ser tirada a palavra de ordem; é da filosofia que deve provir o princípio de renovação. Também a filosofia é a fonte mesma da fé, e toda fé, sem excetuar a fé revelada, foi sempre, em começo, uma filosofia que se impôs à consciência das multidões.

VIII

Não é, pois, no positivismo, prático, mas estreito, da ciência, nem tampouco no sonho vago e indefinido da poesia, nem ainda na imobilidade cega da fé morta, que está o princípio de salvação; mas na compreensão ampla e fecunda da realidade: da realidade viva e contínua, da realidade inexaurível e eterna. Tratemos, pois, de filosofar, isto é, tratemos de compreender a realidade; e se a morte é a realidade mais grave e mais solene, tratemos de compreender a morte ouvindo, por assim dizer, em seu momento mais decisivo a palavra mesma da vida e o grito da dor. Sim: tratemos de descobrir a verdade; porque só a verdade faz no espírito o efeito da luz na natureza; só a verdade esclarece e salva, só a verdade organiza e fecunda, só a verdade equilibra de modo perene. Tudo o mais, a arte, a poesia, a mais alta emoção estética, a própria fé sem a adesão convencida do espírito, tudo isso é sempre dominado pela dúvida e toda dúvida é sempre misturada de tortura.

IX

Meu trabalho é, na medida de minhas forças, e na proporção de toda a contensão de que sou capaz, um esforço apaixonado pela verdade; deficiente, bem se compreende, mas sincero; ineficaz, desordenado, improfícuo; uma voz, talvez, isolada no deserto, porque faltam ao meu pensamento o calor que dá vida e a energia que domina. Seja, porém, como for, o que me impulsiona é a paixão da verdade, e é nisto que consiste a minha força. Deste modo, insisto em repeti-lo, quando trato de psicologia transcendente, ninguém suponha que eu pretendo elevar-me a qualquer princípio que seja, porventura, estranho à realidade, sem relação com a vida inacessível aos processos comuns do conhecimento. Não. O que me esforço por compreender é a realidade mesma: nada que seja estranho à realidade, nada que seja estranho às fórmulas regulares do raciocínio: e o meu critério é o dos fatos. Emprego assim a palavra psicologia no sentido comum e ordinário, como correspondendo exatamente, precisamente, ao que se chama ciência dos fenômenos psíquicos. E se digo psicologia transcendente, com isto quero unicamente fazer sentir que os fenômenos psíquicos são estudados debaixo de um certo ponto de vista particular, entrando em via de conta, deve-se, desde logo, acentuar, a consideração do infinito. É uma orientação particular quanto ao método, nada mais. A palavra transcendente, para dar uma idéia mais precisa do fato, é aqui empregada no mesmo sentido que em matemática, quando se distingue o cálculo ordinário e o cálculo transcendente. Ora, o que constitui a transcendência em matemática é a introdução da noção do infinito no cálculo. Foi assim que o cálculo transcendente veio a chamar-se exatamente infinitesimal, compreendendo o cálculo diferencial e o cálculo integral. É um método novo e de conseqüências extraordinárias no que diz respeito à medida das grandezas incomensuráveis que, não tendo entre si relações que possam ser determinadas, são apreciadas indiretamente, introduzindo-se no cálculo quantidades auxiliares cujas relações são mais fáceis de descobrir, diferenciais infinitamente pequenas que sendo depois eliminadas não perturbam o resultado quanto ao estabelecimento das relações entre as grandezas primitivas. Esse cálculo é obra dos modernos. Uma primeira indicação dos métodos que lhe são próprios

encontra-se já em Arquimedes[12] mas a sua constituição definitiva só veio a tornar-se completa depois de Leibniz e Newton. Tais foram precisamente os inventores desse poderoso instrumento de análise que veio completar a ciência matemática, abrindo uma perspectiva ilimitada no campo de suas aplicações práticas. Mas o desenvolvimento da nova ciência foi rápido e o cálculo infinitesimal logo chegou a tomar proporções de tal ordem que, considerado em relação à sua imensa extensão, toda a matemática anterior parece apenas um rudimento de ciência. Apreciando, sobre esse ponto, o valor da obra de Leibniz, eis aqui como se exprime Augusto Comte: "A imensa extensão da concepção fundamental da análise transcendente, tal como a estabeleceu Leibniz, constitui, sem nenhuma dúvida, o mais alto pensamento a que, até hoje, se elevou o espírito humano. Vê-se que essa concepção era indispensável para acabar de fundar a ciência matemática, permitindo estabelecer, de uma maneira larga e fecunda, a relação do concreto com o abstrato. Sob esta relação, deve ser ela considerada como o complemento necessário da grande idéia-mãe de Descartes sobre a representação analítica dos fenômenos naturais, idéia que não chegou a ser dignamente apreciada e convenientemente explorada, senão depois da formação da análise infinitesimal, sem a qual não lhe era possível produzir, na própria geometria, resultados muito importantes."[13]

X

Tal é o valor e a alta significação do cálculo transcendente. Tudo se explica como uma conseqüência da aplicação do conceito do infinito na ordem matemática. Pois bem: eu penso que o conceito do infinito pode produzir efeitos análogos na ordem psíquica e moral. Isto dá bem a idéia do que se deve entender por psicologia transcendente. É a psicologia considerando o fenômeno da consciência em relação com o conjunto das cousas; é a psicologia considerando a consciência, não isoladamente, mas em relação com a totalidade da existência. É, numa palavra, o que poderia dizer-se: a psicologia do infinito.

---

12 Bourdeau – *Théorie des sciences*, vol. I, pág. 308.

13 *Cours de Philosophie Positive,* 6ª lição.

XI

Poder-se-á objetar: mas o cálculo transcendente, embora se sirva da noção do infinito como processo de análise e instrumento do método, todavia não se pode dizer que seja o cálculo do infinito. O infinito entra, é certo, nas suas combinações, mas somente como elemento auxiliar e acessório, sendo que o resultado de todo cálculo é sempre referente a quantidades limitadas, e o infinito, em si mesmo, é inacessível a todo cálculo, como a toda medida.

Em matemática é realmente assim, nem poderia conceber-se o contrário. Calcular é medir, e medir é determinar limites. O ilimitado, o infinito está, pois, evidentemente acima de todo cálculo, como de toda medida. Isso, entretanto, não impede que se possa adquirir, mesmo em matemática, noção do infinito. Por onde se vê que conceber não é a mesma cousa que calcular ou delimitar. Decerto não podemos calcular ou delimitar o infinito, mas não estamos, por esse motivo, impedidos de concebê-lo. E de fato temos a noção do infinito, mesmo em matemática, e talvez mais precisamente em matemática do que em qualquer outra ordem de conhecimento; tanto assim que essa noção entra como elemento no cálculo e leva a conseqüências positivas da mais alta importância.

Vê-se, pelo exposto, que o conceito do infinito pode ter conseqüências mais importantes na ordem psíquica e moral do que mesmo na ordem matemática. Eu poderia dizer que a noção do infinito entra em psicologia nas mesmas condições que em matemática, apenas e como elemento auxiliar, como processo de aproximação e instrumento do método; mas não me limito a isto, porque, aqui, trata-se, não de medida, mas de noção, e esta tem uma esfera infinitamente mais ampla, pois, sendo a representação da realidade, é tão vasta quanto a realidade mesma. A noção é a compreensão, e a compreensão, estendendo-se a tudo, estende-se ao infinito. De onde resulta que o conceito do infinito, em vez de ser um simples processo de método, como na ordem matemática, é, pelo contrário, na ordem psíquica, o fim que temos em vista, o ideal que nos impulsiona, o destino do pensamento. Conhecer – eis a condição essencial para a lógica da ação. Mas não basta conhecer, é necessário conhecer tudo, para justificar a existência. É o papel do infinito na ordem psíquica e moral. É a distinção que vai do pragmatismo para a filosofia transcendente, isto é,

da filosofia da experiência e da limitação, ou do empirismo radical, para a filosofia do infinito.

XII

Por considerar a psicologia em analogia com a matemática, é de supor que se entenda pretender eu aplicar aos fenômenos psíquicos os métodos da matemática e, em particular, o simbolismo algébrico. Se isso fosse possível, nada poderia ser mais vantajoso, porque os métodos matemáticos são de uma simplicidade admirável e de conseqüências verdadeiramente maravilhosas. Mas esses métodos, por sua natureza própria, são impraticáveis, absolutamente impraticáveis em psicologia. E para compreendê-lo, não é necessário conhecer a fundo a matemática, nem saber utilizar os seus processos técnicos. Basta ter noção precisa dos conceitos matemáticos; basta ter idéia precisa da verdadeira significação e alcance dos métodos matemáticos, para compreender que esses métodos não podem ser aproveitados no estudo dos fenômenos psíquicos e são mesmo, até certo ponto, incompatíveis com esses fenômenos. Com efeito: a ordem matemática é a ordem pura do espaço, isto é, da existência e da coexistência consideradas, exclusivamente, sob o ponto de vista da extensão e da forma, da unidade e da multiplicidade. É daí que se originam os conceitos de figura e de número, de extensão e quantidade, objetos da geometria e do cálculo. Faz-se, nesses conceitos, inteira abstração da realidade, do objeto múltiplo e extenso, das cousas que revestem uma forma, que se apresentam no espaço, extensas e múltiplas, variadas e inúmeras. E como é na realidade que está a energia e é da energia que deriva o movimento, daí resulta que, sendo a ordem matemática referente somente ao espaço, com inteira abstração da realidade, dela fica em absoluto excluído todo movimento, como toda mudança. A ordem matemática é, pois, ao mesmo tempo imóvel e imutável. O triângulo, o polígono, o círculo, como qualquer outra figura geométrica são, de si mesmas, cousas perfeitas, acabadas. Não se pode aí conceber nenhuma transformação, nem modificação, porque a figura, só por si, não possui virtude de ação, nem capacidade de movimento, como cousa puramente abstrata que é. O mesmo se dá com os conceitos de quantidade. Verifica-se assim que em matemática os conceitos são absolutos. É o que explica também o caráter absoluto da certeza matemática.

É por isso que as leis matemáticas podem ser representadas por símbolos fixos e imutáveis; o que dá bem a medida da alta significação e valor do simbolismo algébrico. Não acontece, porém, a mesma cousa na ordem dinâmica, onde tudo, a todo momento, se transforma.

É certo que os métodos matemáticos têm larga aplicação na mecânica, na astronomia e mesmo, em esfera mais limitada, na física; mas isso enquanto se considera, em todas estas ciências, somente o aspecto geométrico ou quantitativo dos fenômenos. A mecânica, fazendo inteira abstração da significação real das forças, estuda somente o movimento, e este resolve-se, exclusivamente, em mudança de posição e direção no espaço; é por isso que o cálculo tem aí a mais larga aplicação. O mesmo acontece com a astronomia. Em física, porém, o elemento quantitativo, por si só, já não explica tudo. É a razão por que os métodos matemáticos não têm aí a mesma extensão e valor que na astronomia e na mecânica.

Em química há também um engenhoso simbolismo, como se vê pela nomenclatura química; e foi por aí que esta ciência definitivamente se constituiu. Mas a nomenclatura química é uma coordenação das espécies químicas e não tem assim nenhuma relação com os métodos matemáticos. Tem menos analogia com o simbolismo algébrico do que com as classificações zoológicas e botânicas.

Em biologia, entramos numa ordem de fatos em que a matemática não penetra, nem pode penetrar, a não ser acidentalmente. É o domínio da organização e da vida, do desenvolvimento e da ordem, da ação e do movimento espontâneo. Já não bastam então, evidentemente, os conceitos de extensão e quantidade para explicar os fatos. Trata-se de seres que são reais e concretos, que se afirmam por seu poder, por sua capacidade de ação; de seres que se desenvolvem, que têm uma forma determinada, que se propagam de modo indefinido; de seres que são centros de energia, que reagem contra os elementos exteriores, que resistem ao meio, que são capazes de agir sobre as cousas. Em todo caso, tudo está, ainda aí, subordinado a leis necessárias, porque o curso do desenvolvimento dos organismos está necessariamente sujeito ao determinismo fatal da natureza. Passando, porém, da ordem puramente biológica para a ordem psíquica, entramos no domínio da consciência; o que quer dizer: domínio da liberdade. E isso significa: entramos numa região que escapa a toda lei necessária, que escapa a

todo cálculo, como a toda medida; numa região que participa, como assim se vê, por sua natureza própria, dos predicados do espírito.

Seria absurdo pretender aí aplicar os métodos matemáticos. Não obstante, tentativas mais ou menos ousadas foram já neste sentido feitas. Basta, por exemplo, lembrar o caso de Herbart, com o seu projeto de reduzir a equações os problemas da vida psíquica, fundando assim uma psicologia matemática, para o que chegou a desenvolver toda uma vasta doutrina, distinguindo uma estática e uma dinâmica do espírito. Seu esforço, porém, fracassou por completo. Boole, por seu lado, considerando, em particular, as leis do conhecimento, e partindo da nova analítica de Hamilton, tentativa vã de reforma da lógica aristotélica, pretendeu fundar todo um sistema de lógica pelo processo das equações algébricas. Mas o fracasso de sua tentativa foi ainda mais estrondoso que o de Herbart, porque Herbart ainda exerce alguma influência sobre a psicologia experimental contemporânea; ao passo que a lógica de Boole só pode ser hoje estudada, a título de curiosidade histórica, como uma aventura artificial e fantástica do espírito humano.

XIII

O cálculo matemático, com seus processos de dedução, certos e infalíveis, com suas fórmulas de generalização, fixas e imutáveis, mas referentes somente ao aspecto quantitativo e geométrico dos fenômenos, com seu simbolismo rígido e seguro, é absolutamente impraticável em psicologia, por se tratar aí de uma ordem de fatos que são independentes da noção do espaço e, por conseguinte, estranhos à ordem matemática. Além disso, a ordem matemática é uma ordem de absoluta inércia e de absoluta imobilidade; tudo, ao contrário, na ordem psíquica se resolve em movimento e renovação, em mobilidade e mudança, sendo assim, de toda a forma, impossível explicar uma cousa pelos processos da outra. Nada disso, porém, impede que o conceito do infinito possa ser utilizado também em Psicologia, sendo perfeitamente concebível um método infinitesimal, praticável no estudo dos fenômenos psíquicos, em perfeita analogia com o método infinitesimal em matemática. De uma para outra cousa, porém, há somente analogia, não identidade, sendo que o infinito dinâmico e psíquico é de natureza diferente e só pode ser utilizado de modo diferente; mas

tem seguramente conseqüências não menos extensas e talvez ainda mais importantes.

Estudando a noção do infinito, em seu *Ensaio sobre a filosofia das ciências*, observa Freycinet que é o infinito do espaço que constitui o maior sustentáculo das ciências. "É a fonte inesgotável que serve de alimento ao geômetra", diz ele. "É o que está no fundo do pensamento do físico que sempre o percebe além dos limites até onde se estende a sua observação efetiva..." Considerando, porém, os outros modos do infinito, Freycinet sustenta que não têm acesso na ciência. "Nossa razão eleva-se ao infinito do bem e do belo", diz ele, "concebe a infinita sabedoria, a suprema inteligência, o poder soberano. Mas estas nações estão longe de ter a clareza do infinito da extensão e não poderiam prestar-se a especulações matemáticas."[14]

Sim: não poderiam prestar-se a especulações matemáticas. Forçoso é reconhecê-lo. E é o que deriva da natureza mesma dos fatos. Mas isso não quer dizer que não se prestem a especulações dinâmicas e psíquicas. É aí que está o engano. O método infinitesimal pode ser praticado em psicologia, mas em sentido diferente, e por processos que não são, nem podem ser, os mesmos da especulação matemática. O infinito matemático é o infinito da extensão e do número, abstrato e imóvel, fixo e imutável. O infinito dinâmico, e psíquico, é, ao contrário, real e concreto; vivo e ativo. O infinito matemático é um infinito puramente formal e deste modo serve apenas como instrumento lógico e meio indireto para a medida das grandezas. O infinito dinâmico é princípio e é fato: como fato encerra toda a existência; como princípio explica todo o conhecimento: é a energia que enche o espaço e o tempo, que envolve toda variedade incalculável, toda sucessão indefinida de acontecimentos, que se estende a todas as manifestações imagináveis da força e compreende todas as formas possíveis da realidade múltipla e eterna; a energia que equilibra a mecânica dos mundos, que anima as estrelas e o átomo, que abraça toda a extensão ilimitada da natureza e ao mesmo tempo se concentra na unidade inextensa e intangível da mônada; que estronda no fragor das tempestades e canta na voz da cotovia; que zomba dos povos e desmorona os impérios;

14 Freycinet – *Essais de Philosophie des sciences* – cap. II.

que circula no cosmo e palpita na vida; que constrói mundos e vibra no pensamento.

Trata-se, pois, de um conceito que, em vez de ser como o infinito matemático, um simples instrumento de método, é, pelo contrário, a força motora do pensamento e o fim mesmo de toda a evolução e de todo o trabalho do espírito. Não é difícil imaginar qual deverá ser a influência que há de exercer esse conceito, uma vez utilizado para o estudo dos fenômenos psíquicos. Sem dúvida, não será menor que o do infinito geométrico e numérico em matemática.

XIV

Para dar uma idéia mais precisa das cousas, consideremos alguns problemas particulares.

O universo, considerado na totalidade de suas manifestações, o mundo, considerado como todo, terá consciência de que existe?

No caso afirmativo: sendo coextensivos à totalidade do mundo os dois princípios – consciência e existência – qual dos dois deve ter a preponderância? Qual dos dois princípios tem mais alta significação: a energia objetiva que se exterioriza no cosmo, ou a consciência que percebe ou conhece?

No caso negativo: se o mundo é inconsciente e se explica exclusivamente pelas leis da mecânica, pelo peso e pelo movimento dos corpos, como se imagina pela concepção da *Mecânica Celeste* de Laplace, neste caso, como explicar neste mundo assim puramente mecânico, neste mundo inconsciente e cego, o aparecimento da consciência?

De toda forma: sendo certo que temos consciência, e devendo-se mesmo acrescentar, como observa James, que nenhuma verdade é mais certa e indefectível do que esta, que o próprio cepticismo pirrônico deixou de pé, – que o fenômeno de consciência presente existe; neste caso, que relação deve existir entre esse fenômeno e a totalidade das cousas? Mais precisamente: que relação deve existir entre a consciência e o mundo?

São problemas, todos estes, de psicologia transcendente. Vê-se, só pela posição destes problemas, que as questões a que se propõe a psicologia transcendente são da mais alta generalidade. Trata-se exatamente das primei-

ras causas e dos primeiros princípios; por onde se vê que a psicologia transcendente não é senão uma tentativa de solução dos problemas da filosofia primeira, pela psicologia. Tal é precisamente a significação do trabalho a que aqui me proponho: é um ensaio de psicologia transcendente. E isto significa – é pelo menos o que tenho em vista em meu pensamento –: uma tentativa de solução dos problemas da filosofia primeira pela psicologia.

XV

Tomando esta atitude, com relação aos problemas fundamentais da filosofia, devo observar que nada pretendo inovar nem reformar. Limito-me a reproduzir com fidelidade o que sinto em minha consciência em face da existência do mundo e do homem. Minha atitude é antes de resistência às pretensões revolucionárias da crítica demolidora, parecendo-me que é chegado o momento de dizer: basta de agitação e demolição; é preciso agora tratar de reconstruir.

Se alguém, porém, entender que as minhas idéias são revolucionárias e me perguntar em nome de que autoridade, com que direito me apresento, limitar-me-ei a responder: sou uma consciência e isso basta.

Podemos todos tomar parte num congresso que também se ocupa de um sistema rigorosamente necessário de legislação. Basta para isso refletir, com sinceridade, sobre as cousas e nos compenetrarmos da idéia de que tudo é grave e solene na vida, sendo que nada devemos fazer, nem pretender, sem ter sempre, diante dos olhos, as leis soberanas que a razão impõe. E toda consciência, uma vez inspirada pelo sentimento do bem e pelo amor da verdade, é capaz de orientar-se sobre o verdadeiro sentido da existência e fazer assim a dedução das leis que devem servir de regra às nossas ações.

E não tem necessidade, portanto, de eleição pelo povo, nem mesmo de auxílio dos governos, como acontece nos parlamentos políticos. Verdade é que umas tantas condições materiais são necessárias, porque todo homem é uma máquina e toda máquina, para funcionar, precisa de combustível. Mas para isso o essencial não é grande cousa. Daí a qualquer um, todo dia, um pouco d’água e o seu pedaço de pão, e um pouco de pano para preservar-se do frio, e alguma cousa mais, o indispensável para a satisfação das necessidades comuns e das ordinárias, e pouco lhe faltará

para que possa atravessar uma existência inteira de homem, não lhe sendo assim impossível elevar-se a tudo o que se possa conceber de mais alto.

Decerto, reduzido a condições tão precárias, não poderá o homem exercer ação sobre o seu meio, e viverá forçosamente ignorado e anônimo. Mas quantas idéias fecundas não nasceram de consciências anônimas que viveram no sacrifício e no isolamento, ignoradas do mundo, condenadas ao esquecimento pela fatalidade do próprio destino ou, como é mais freqüente, perseguidas pela injustiça e pela crueldade dos homens? Lágrimas amargas, terríveis, têm corrido muitas vezes por faces enegrecidas pelo sofrimento, produto de dores ignoradas, profundas e incomparáveis, que seriam capazes até de petrificar a alma aos que triunfam na vida... Entretanto, é daí que nasce a semente renovadora que vai fecundar as consciências, derruindo impérios, convulsionando as sociedades e regenerando os povos e as nações, através do curso do tempo e do movimento da história.

Pensando assim, não se deve supor que eu pretenda fazer aqui a apoteose do ascetismo. O ascetismo é uma anomalia moral e só poderia justificar-se em condições muito excepcionais, como acontece, por exemplo, quando uma tirania dominante se opõe, em época de barbaria, às mais nobres aspirações do espírito e persegue as consciências mais retas. Os que são perseguidos, sejam quais forem as violências que tenham de sofrer por parte de seus opressores, não deverão deixar de resistir presos ou degredados; violentados em suas mais legítimas aspirações e desejos; privados de tudo o que é mais salutar e mais caro; cobertos de opróbrios; expostos aos olhos do mundo como os mais perigosos dos homens, torturados, martirizados mesmo, não deverão, contudo, desesperar, fortificando-se, pelo contrário, no seu isolamento e no seu martírio, retemperando-se no sofrimento e na dor, de modo a tirar, daí mesmo, energia para dar mais força e vigor ao protesto de sua consciência, purificando, cada vez mais, o seu ideal; tornando, cada vez, mais intensas as suas convicções que, cedo ou tarde, hão de vencer. Um tal ascetismo é grandioso e sublime. Mas é o único que se justifica. Qualquer outro seria inadmissível e vão.

É certo que a sociedade muitas vezes nos repugna por seus processos de corrupção e de fraude, por suas lutas estéreis, por suas mentiras, por suas falsidades, por suas misérias e também pelos perigos que oferece

em seus elementos mais perniciosos. Pois não somos obrigados a trancar nossas portas à noite? E quem tem seu tesouro não é sempre obrigado a trazê-lo debaixo de sete chaves? Por que isto? Será receio às feras? Não, é com medo do homem que, não raro, se faz ainda mais perigoso que as feras.

Fora disto: a quantos perigos não estão sujeitos os que não dispõem de força! E como é desigual e injusta, quase sempre, a luta entre os homens! Há quem sustente que os homens de boa-fé serão sempre vencidos. De onde resulta que a nossa atitude para com os nossos semelhantes deve ser sempre de desconfiança e de luta, devendo prevalecer a regra de que o homem deve ser tido como mau, enquanto não der provas de que é bom; e ainda quando tenha dado provas de que é bom, não se deve nele confiar senão relativamente, sendo que, de toda forma, devemos estar sempre em guarda. É o que explica a necessidade permanente da polícia como condição fundamental das sociedades organizadas. Isso dá vontade de fugir para o deserto, como faziam os ascetas cristãos, ou de procurar abrigo no fundo de uma caverna no alto de uma montanha desconhecida, como fazia o Zaratustra de Nietzsche, para fugir a todo contato com os homens, e evitar assim o espetáculo cotidiano da miséria e da perfídia humana.

Que lucraria, porém, com isso a sociedade? Isolados os bons, a sociedade terminaria por dissolver-se e aniquilar-se. Vê-se que o ascetismo, injustificável em teoria, seria, além disso, absurdo, e de toda a forma improcedente na prática. O ascetismo, praticado de modo sistemático, traria como conseqüência o desequilíbrio e a desorganização. O isolamento, estabelecido como regra, daria em resultado a esterilidade e a morte.

Não. É preciso agir, é preciso incorporar o homem à sociedade. É na sociedade mesma que devemos lutar, é na sociedade mesma que devemos reagir contra os maus. Separado da sociedade, o homem é como um membro que se corta. A sociedade é o nosso meio próprio; a sociedade é o nosso destino fatal. Demais: a preocupação da virtude e da sabedoria não exclui o esforço pelo bem-estar e pela felicidade, nem é incompatível com as mais altas alegrias da vida. O sacrifício voluntário, ou o ascetismo propriamente dito é, pois, inadmissível; a menos que o homem se sacrifi-

que por imposição do dever, que se sacrifique, por exemplo, como parte, mas para salvar o todo, ou que se arrisque aos maiores perigos e afronte a própria morte, em obediência a uma paixão indomável e sagrada, como acontece nos casos em que se verifica o que poderia se chamar – o fanatismo da virtude ou a loucura do heroísmo.

. . . .

Capítulo I

RENOVAÇÃO DOS ESTUDOS PSÍQUICOS

1 – O ESPÍRITO E A SENSIBILIDADE

A BASE física do espírito é a sensibilidade. Espírito pode mesmo definir-se: a energia dotada de sensibilidade, capaz de sentir e perceber. Suprimi toda a sensibilidade e será impossível conceber a percepção; fazei cessar toda a percepção, como todo o conhecimento, e será impossível imaginar o que se chama espírito. Tratar, pois, do espírito, fazendo abstração da sensibilidade, é abandonar o terreno da realidade, para se perder no vácuo das cogitações sem objeto.

Observações: – Não é cousa fácil definir a sensibilidade. Sabemos que sentir, em sua significação real, se resolve em experimentar a sensação de dor ou de prazer. Mas o prazer e a dor como devem ser compreendidos? As opiniões se dividem. Para alguns o prazer e a dor dependem dos fenômenos da vontade e do desejo. Há dor, quando nossa vontade é contrariada, quando alguma cousa se opõe às nossas inclinações e desejos; prazer, no caso contrário. Neste caso só a dor é real, e o prazer, fato negativo, consiste apenas na ausência da dor. É o sentimento que se experimenta quando é removido o obstáculo que se opõe às nossas inclinações e desejos (Epicuro, Carden, Montaigne, Leibniz, Verri, Kant, Schopenhauer, Hartmann). Para outros

o prazer e a dor ligam-se, não à vontade e ao desejo mas a uma seleção da inteligência, a um ato do juízo. Prevalece nesta concepção o ponto de vista do ideal estético. Também a teoria é sustentada principalmente por teóricos da arte. Destacam-se, porém, entre os representantes do sistema: uma corrente objetiva, e neste sentido, o prazer e a dor dependem do conhecimento confuso da maior ou menor perfeição dos objetos exteriores (Wolf, Baumgarten, Medelssohn, Baader, Shafterbury, Lamennais, Pictet, Courdaveau, Schelling, Fichte, Hegel); e uma corrente subjetiva, segundo a qual o prazer e a dor dependem, não do juízo sobre as cousas, mas do juízo sobre nós mesmos (Descartes, Régis, Bertrand). Outros examinam mais a fundo a natureza da sensibilidade e ligam o prazer e a dor, não a atos do desejo e da vontade, ou a atos da inteligência exclusivamente, mas ao exercício de todas as nossas faculdades. Também aqui se distinguem dois grupos. O primeiro compreende os que ligam o prazer e a dor a diferenças de qualidade. É o grupo absolutista. Este sustenta, em termos platônicos, que a dor consiste numa dissolução da harmonia e da natureza, numa corrupção do animal; ao passo que o prazer corresponde ao estabelecimento da harmonia e do estado natural, é o indício e a repercussão da organização normal (Platão, Aristóteles, Charron, Bossuet, Bouillier). O segundo grupo é relativista e liga o prazer e a dor aos sentimentos de um aumento ou de uma diminuição de força em nosso organismo (Hamilton, Bain, Hodgson, Léon Dumont, Ribot).

Sem entrar, por enquanto, no exame de todas essas doutrinas, nem aprofundar a questão, sob o ponto de vista da significação e valor psíquico da sensibilidade, para considerar esta somente em sua significação exterior, vê-se, pelo que se torna palpável no fato, que o que constitui a sensibilidade é a propriedade que tem o organismo de ser impressionado pelas cousas. Sentir é ser afetado por qualquer objeto ou fato. E neste sentido há sentimento já na planta. É assim que, quando damos um golpe profundo na planta, vê-se que ela sente, modifica-se e perde mesmo todo o seu viço e beleza, e se o golpe é de natureza a prejudicá-la de modo irreparável, a planta definha e morre. Mas terá a planta, no fundo de seu organismo, em alguma parte mais íntima e mais oculta de seus tecidos, alguma cousa que se possa comparar ao que em nós se chama percepção? Terá a planta percepção das mudanças que experimenta, terá a planta consciência das impressões que recebe das circunstâncias exteriores?

É impossível responder, porque, neste sentido, não nos é dado entrar em comunicação com as plantas. A planta é muda e imóvel e não pode assim dar sinal do que sente. O mesmo não se dá quando passamos do mundo puramente vegetal para o mundo da animalidade. O animal sente e tem a percepção de que sente. Está sujeito ao prazer e à dor, e o prazer e a dor são precisamente os agentes que o determinam a mover-se. O animal sofre e, por isso mesmo que sofre, é capaz de afeto e de amor; e o homem dele se distingue somente quanto ao grau de desenvolvimento, não quanto à natureza e organização. Também a concepção de Descartes que fazia do animal um *automaton*, para distingui-lo essencialmente do homem, é manifestamente absurda. Nem há novidade na concepção darwínica, quando faz do homem uma espécie que se destacou do reino animal pelo desenvolvimento excepcional de certas qualidades orgânicas e de certas aptidões de inteligência e de ação. O que é original no darwinismo é que Darwin explica esse desenvolvimento excepcional como uma conseqüência da luta pela vida e da concorrência vital. A cousa poderá, entretanto, explicar-se por outra forma. Seja, porém, qual for a explicação que se venha a dar, o certo é que a organização é a mesma no animal e no homem, formando a vida animal, em seu conjunto, uma escala ascendente de complicação e aperfeiçoamento, quanto ao sistema de organização, havendo no todo harmonia geral, e perfeita unidade de plano.

No homem e no animal pode, pois, dizer-se que sentir é ser afetado por qualquer cousa. Mas, em um e outro caso, há não somente afecção, mas igualmente consciência dessa afecção. Quer dizer: o organismo passa por uma modificação interna e há, ao mesmo tempo, um sentimento em correspondência necessária com essa modificação, sentimento que pode ser de prazer ou de dor; de prazer, provavelmente quando há aumento, e de dor, quando há diminuição de força no organismo.

Que a ação de alguma circunstância exterior produza a modificação interna, compreende-se. Mas como se explica que a essa modificação corresponda um sentimento? Resolvendo-se o organismo em todos os seus processos e funções numa troca contínua de energia e desenvolvimento de forças, como explicar a passagem do movimento para o sentimento, designando-se o processo especial dessa difícil combinação e o aparelho próprio em que se realiza o que poderia chamar-se o momento da percepção? Em

outros termos: qual o equivalente mecânico do sentimento, a energia específica da consciência? É uma questão que fica suspensa.

2 – A SENSIBILIDADE E A MATÉRIA

Mas a sensibilidade está ligada à matéria, é uma função do organismo, havendo, como se sabe, uma anatomia e uma fisiologia dos órgãos dos sentidos. Estes se especializam no sistema nervoso, e o sistema nervoso, por sua vez, se distribui por diferentes seções, todas ligadas aos centros cerebrais, havendo órgãos determinados para cada uma das espécies distintas de sensações. Como se deverá então conceber o espírito? Será um fenômeno da matéria, um *epifenômeno*, como pretende o fenomenismo moderno, oriundo de Hume? Será uma substância à parte, distinta da matéria, a *res cogitans,* em oposição a *res extensa*, segundo a terminologia de Descartes, atividade imaterial que funciona por meio da matéria, forma que se objetiva no organismo, energia que se exterioriza na vida, consciência que se liga ao inconsciente, que dele se serve como instrumento de sua atividade, que se individualiza em corpos para poder agir sobre os corpos?

3 – A PSICOLOGIA TRADICIONAL

Anteriormente à psicologia experimental contemporânea, dizia-se: a psicologia é a ciência da alma. E por alma entendia-se a substância do espírito, tal como se realiza no homem, ligada a um corpo, mas dele essencialmente distinta, tendo seus predicados próprios e agindo por sua energia própria, simples e indestrutível, devendo assim tornar-se independente e subsistir na sua simplicidade, quando vier a separar-se do corpo a que se acha ligada, com a dissolução do mesmo, pela morte. Era a concepção da psicologia tradicional, aceita pela filosofia cristã, e fundada na conformidade dos princípios da filosofia platônico-aristotélica. No conceito desta psicologia, o espírito, no homem, é alma, e a sensibilidade é uma propriedade da alma, não da matéria; e se há, não obstante, órgãos da sensibilidade, explica-se isso, não devendo admitir-se que a sensibilidade seja compreendida como função da matéria, mas considerando-se que o espírito precisa desta organização material para poder entrar em contato com a matéria e agir sobre ela.

4 – A MÁQUINA ORGÂNICA: A ALMA COMO MAQUINISTA

Nosso organismo é ao mesmo tempo passivo e ativo; o que significa que não só recebe a ação dos elementos exteriores, como igualmente é capaz de agir sobre a natureza. Nisto está a distinção que vai dos órgãos da sensibilidade para os órgãos da locomoção. Pela sensibilidade recebemos as impressões do mundo exterior, e estas, transmitidas aos centros de nossa atividade psíquica, não só dão lugar aos fenômenos de percepção e ideação, mas ao mesmo tempo acumulam-se como memória, constituindo um reservatório de energia, que é de onde parte o impulso para a ação. É aí que está o fundamento e a base de toda a vida moral e psíquica. Todo homem é, pois, como organismo, uma máquina e, como máquina, para funcionar, precisa de combustível. Daí a dependência em que está para com a natureza exterior, da qual faz parte e à qual se acha ligado por laços indissolúveis. Demais: os elementos constitutivos dessa máquina são elementos que se gastam e precisam de ser renovados. É o que explica a necessidade da nutrição. Chega, porém, um momento em que a máquina se torna de todo imprestável, e já não pode funcionar, o que pode dar-se, não só pela marcha natural dos acontecimentos, como acontece quando a máquina completa o ciclo fatal de seu desenvolvimento; como igualmente por circunstâncias do acaso, como sucede quando o indivíduo é vítima de algum acidente de significação exterior ou interna. De toda forma, em qualquer desses casos, a máquina dissolve-se: é a morte.

Até aí trata-se de princípios que são aceitos por todos e que não podem ser recusados, pois é isto o que se verifica pela observação imediata dos fatos. Mas a psicologia tradicional diz: há além da máquina, um maquinista que sobrevive; esse maquinista é a alma.

5 – A ALMA E A PSICOLOGIA EXPERIMENTAL: PSICOLOGIA SEM ALMA

A psicologia experimental, não podendo acreditar, senão no que vê e observa, considera a alma como uma entidade mitológica criada pela fantasia infantil dos povos primitivos, e para explicar os fenômenos da sensibilidade, e o mais que daí deriva, limita-se a examinar o organismo mesmo, tal como se nos apresenta, não só no homem, como igualmente no resto da animalidade, tornando-se assim a psicologia sim-

plesmente uma questão de fisiologia. A psicologia é a fisiologia do cérebro, diz a ciência moderna. Foi assim que a alma, tornando-se inútil, foi afinal eliminada, e a psicologia, afastando-se da tradição primitiva e submetendo-se aos métodos da observação experimental, tornou-se uma psicologia sem alma. “A psicologia moderna”, diz Ribot, “difere da antiga por seu espírito: não é metafísica; por seu fim: só estuda fenômenos; por seus processos: tira-os, quando possível, das ciências biológicas.”[15] Hoffding, em seu *Esboço de uma psicologia fundada sobre a experiência*, a esse respeito, também claramente se explica: “A psicologia, como a compreendemos”, diz ele, “é uma psicologia sem alma, no sentido de que nada tem a dizer sobre o ser absoluto da vida psicológica, sobre a questão de saber se há em geral um ser absoluto de tal ordem.”[16] E Lange, em sua *História do Materialismo,* estudando o que ele chama – a psicologia conforme a ciência da natureza – por sua vez solta o brado: “Aceitemos atrevidamente uma psicologia sem alma! Que fazer”, acrescenta ele, “de uma hipótese sobre a essência da alma, ou simplesmente de uma hipótese sobre a existência da alma, quando sabemos ainda tão pouca cousa sobre os fenômenos isolados, a que deve, entretanto, estender-se toda busca exata? No pequeno número de fenômenos até aqui acessíveis a uma observação mais exata, não há o menor motivo para admitir em geral uma alma, qualquer que seja o sentido mais ou menos preciso que se ligue a esta palavra, e a razão oculta dessa hipótese está somente na tradição ou no desejo secreto que experimenta o coração de resistir ao pernicioso materialismo.”[17].

6 – ORIGENS DA PSICOLOGIA MODERNA

É conveniente verificar como foi que se encaminhou o espírito nesta corrente de idéias. O século XVII e o século XVIII foram os séculos das ciências físicas e matemáticas. O século XIX foi o século das ciências naturais. É de supor que o século XX venha a ser o século das ciências psíquicas, e a revolução por que, neste domínio, vem passando o espírito

---

15 Ribot – *La psychologie allemande contemporaine* – intr. II.

16 Hoffding – *Esquisse d'une Psychologie fondée sur l'expérience*, – trad. Poitevin, I.

17 Lange – *História do Materialismo* – vol. II, 3ª parte, cap. III.

humano, a partir do século XIX, é a prova de que esta afirmação não é sem fundamento. Foi do desenvolvimento mesmo das ciências físicas e matemáticas, como das ciências naturais, que veio o impulso para a renovação dos estudos psíquicos: a princípio, sob a influência da matemática, com a tentativa de Herbart no sentido de introduzir o cálculo na psicologia, fundando uma estática e uma dinâmica do espírito; depois, sob a influência ao mesmo tempo da matemática, da física e das ciências naturais, com a psicologia de Fechner, dominado pela idéia de descobrir uma relação, suscetível de cálculo e medida entre a excitação e a sensação; por último, com a orientação derivada particularmente das ciências naturais, orientação que levou ao estabelecimento da psicologia fisiológica.

7 – PSICOLOGIA MATEMÁTICA DE HERBART

A psicologia matemática de Herbart foi de influência efêmera e fracassou por completo; o que não quer dizer que não tenha provocado entusiastas e admiradores exaltados. Se, entretanto, é certo que Herbart ainda exerce influência e pode ser considerado como um dos precursores de psicologia contemporânea, explica-se isso não pelo fato de que tenha introduzido o cálculo em psicologia, mas pelo que há de observação e estudo real dos fenômenos psíquicos, em suas obras, abundantes, como observa Mauxion, em notas cheias de observação sutil e de verdade, notas que são por ele dadas, muitas vezes, como derivadas do cálculo, mas que são antes o resultado da observação dos fatos. “Herbart mostra-se observador atento e exato”, explica Mauxion, “tanto quanto construtor audacioso e atrevido, psicólogo em uma palavra, tanto quanto metafísico ou matemático.”[18] E isto é confirmado por Drobisch, discípulo entusiasta de Herbart e, portanto, apto para conhecê-lo mais a fundo. “Eliminando-se da psicologia de Herbart tudo o que é metafísico e matemático”, diz Drobisch, “fica ainda uma massa considerável de notas psicológicas finas e exatas, de concepções claras e engenhosas, que lançam viva luz sobre o encadeamento regular da vida psíquica. É a razão por que esta psicologia, tornando-se tão importante e de uso tão proveitoso em pedagogia, con-

---

18 M. Mauxion – *La métaphisique de Herbart*, cap. VII.

seguiu além disso, enlarguecendo-se, dar nascimento à psicologia étnica e achar acesso na lingüística.” [19]

8 – A PSICOFÍSICA DE FECHNER

A psicofísica de Fechner causou a princípio uma espécie de deslumbramento. Para isso muito concorreram sem dúvida a gravidade do ilustre pensador e o seu prestígio de sábio. “Fechner”, diz James, “era o modelo do sábio alemão ideal, tão audaciosamente original em seu pensamento, quão simples em sua vida. Modesto, cordial, laborioso, escravo das exigências da verdade e do saber, ele possuía, de outra parte, um estilo admirável, cheio de brilho e de bom gosto. A geração materialista que, para 1850 e 1860, tratava como imaginárias suas especulações, foi substituída por uma geração que manifestava mais liberdade de imaginação, e um Preyer, um Wundt, um Pulsen e um Lasswitz poderiam falar de Fechner, como de seu mestre.”[20] Mas independente disso, a nova doutrina era, por si mesma, de natureza a despertar o mais vivo interesse. Tratava-se de uma ciência exata das relações entre a alma e o corpo. É mesmo esta a significação etimológica da palavra, acrescendo, como observa Foucault, que essas relações eram consideradas sob o ponto de vista fenomenista; o que quer dizer, sob o ponto de vista dos métodos positivos, o que está nos moldes do pensamento moderno.

Não é, pois, de admirar que ainda Lange, em sua *História do Materialismo*, se exprima por este modo, a respeito da psicologia de Fechner: “Entre os começos mesquinhos de uma futura psicologia científica acha-se a proporção, segundo a qual se deve reconhecer que – nos limites habituais – a sensação cresce com o logaritmo da excitação correspondente, o que se exprime pela fórmula $x = \log y$, dada por Fechner, sob a denominação de lei de Weber, como fundamento à sua psicofísica.[21] É o reconhecimento da alta significação e valor da psicofísica, parecendo a Lange que é aí que se acha o ponto de partida e a base de operações para a ciência do

19 Citado por Mauxion.

20 W. James – *Philosophie de l'expérience* – trad. E. Le Brun e M. Paris, 4ª leçon.

21 Foucault, *La Psychocophysique.*

futuro. Wundt, por seu lado, reconhece a importância da lei de Weber, e se bem que não exagere o seu valor, todavia vê aí uma medida relativa para a intensidade das sensações, embora reconheça que só poderá ser utilizada em determinados limites. Os trabalhos de Fechner são por ele aproveitados e um longo capítulo, em seus *Elementos de Psicologia Fisiológica*, é dedicado ao estudo dos métodos da medida das sensações.

Se Fechner, entretanto, ainda hoje, exerce enorme influencia, considerando-o Foucault como o verdadeiro criador da psicologia experimental, explica-se isto não pelo fato de ter fundado a psicofísica, mas pela aplicação que faz do método experimental às ciências de ordem moral e psíquica. "A medida da intensidade das sensações é quimérica" – diz Foucault. "A busca de uma lei matemática ligando os fenômenos a seus concomitantes psicológicos e a seus antecedentes físicos é também quimérica" – afirma o mesmo autor. Isso equivale a dizer que toda a psicofísica é quimérica. Mas os trabalhos de Fechner tiveram a propriedade de provocar um movimento enorme de buscas e como em todas essas buscas prevalecia o ponto de vista da experimentação e das provas pelo peso e pela medida, foi daí que derivou o impulso para a nova orientação do trabalho mental no que se refere ao estudo dos fenômenos psíquicos: o que vem em apoio da afirmação de Foucault – que Fechner é o verdadeiro fundador da psicologia experimental.

9 – A PSICOLOGIA E AS CIÊNCIAS NATURAIS

Mas o verdadeiro impulso para a renovação dos estudos psíquicos saiu das ciências naturais e o ponto de vista que veio a prevalecer foi este: a psicologia é uma ciência natural e deve ser estudada à maneira das ciências naturais. Ora, a psicologia é a ciência do espírito. Não se diz outra cousa quando se fala em ciência dos fenômenos psíquicos ou dos fenômenos mentais. Fenômenos psíquicos – é uma fórmula, uma expressão técnica que tem precisamente a mesma significação e valor que esta outra: fenômenos do espírito. *Psyché* é o que sente e percebe, e o que sente e percebe é o que se chama espírito; é o *noos* de Anaxágoras, a *rescogitans* de Descartes. Se apesar disso, deve a psicologia ser compreendida como uma ciência natural, que significa tal cousa senão que o espírito é também uma força natural e não deve nem pode ser considerado senão como uma

força natural entre as demais forças naturais? Essa idéia é hoje corrente. "Considerando debaixo do ponto de vista científico", diz Maudsley, "o espírito é uma força natural." Isso pode parecer a muitos como um ponto de vista que desloca a órbita natural de nosso pensamento. É muito comum imaginar o espírito como uma energia, um princípio *sui generis*, independente da natureza e superior à natureza. Mas, se na ordem da existência tudo se liga, tudo se prende, que há de estranho em que o espírito se ache ligado à natureza e deva ser explicado como um fenômeno da natureza, havendo mesmo uma ligação profunda e, até certo ponto, uma unidade fundamental entre o que se chama espírito e o que se chama matéria? Para que cavar um abismo entre fatos que por natureza se acham ligados? Seja qual for a concepção que se venha a formar do espírito, é certo que não pode estar fora da natureza, e é de observação comum que está ligado à matéria e que age sobre a matéria. Nada há, pois, de extraordinário na afirmação de Maudsley, quando diz: "Considerado debaixo do ponto de vista científico como uma força natural, o espírito não é apreciável, como a eletricidade, como o peso, como qualquer outra força da natureza, senão pelas mudanças materiais, causa e condição de suas manifestações."[22]

10 – O CÉREBRO COMO CORPO DO ESPÍRITO

Mas o ponto de vista naturalista, estabelecendo-se definitivamente em psicologia, não se limita a essas generalidades vagas. O naturalismo objetiva o espírito, ou antes faz do espírito um acidente da matéria. O que é real no espírito é a máquina orgânica ou, mais precisamente, o sistema nervoso, pois é o sistema nervoso que serve de veículo ao pensamento. E o sistema nervoso tem um centro de ação que é a base de todas as energias do espírito. Este centro é o cérebro e se é, assim, no cérebro que está a base de toda a vida psíquica, seria absurdo procurar em outra parte o espírito. O espírito é o cérebro. É no cérebro que se encontra a energia que sente e percebe; é o cérebro que constitui o corpo do espírito. "Abandonemos o terreno das abstrações vagas e consideremos, tanto quanto possível, o fato concreto" – diz Maudsley. Sim, consideremos o fato

22 Maudsley – *Physiologie de l'esprit* – trad. Herzer, cap. II.

concreto, consideremos a realidade. É só assim que poderemos chegar à verdade positiva. Mas, em última análise, em que consiste a substância do espírito? "Para o fisiologista", diz Maudsley, "só há aí uma resposta a dar: a substância do espírito é o cérebro, e não uma fantástica entidade metafísica de cuja existência não se tem nenhuma prova e que é desnecessário imaginar hipoteticamente."[23]

11 – O ESPÍRITO OU A CONSCIÊNCIA COMO EPIFENÔMENO

Está no cérebro tudo o que é real e positivo no espírito. O espírito propriamente dito, isto é, a fenomenalidade psíquica, a sensação, o sentimento, a percepção; numa palavra, a consciência; tudo isto é apenas uma repercussão da fenomenalidade mesma do cérebro; não é um fenômeno propriamente dito, mas apenas um epifenômeno. Quer dizer: é um fenômeno de segunda ordem, aparente, não real; o que melhor talvez se poderia compreender, fazendo esta distinção: o fenômeno é um acidente da realidade; o epifenômeno é um acidente do fenômeno. É uma distinção mui sutil, aparentemente sem importância, mas que pode ter conseqüências muito graves. A causa explica-se pelo fato de que a ciência moderna, preocupada de fatos, só acredita em fatos tangíveis. Ora, o que há de tangível nos movimentos em que se resolve a vida mental, e pelos quais se explica a atividade do espírito, é o trabalho do cérebro. O que resulta desse trabalho, isto é, a emoção, o sentimento, a representação, tudo isto é como um simples clarão passageiro, que nada tem de real, e se explica como vibração ou repercussão subjetiva da atividade nervosa. É a significação do conceito de um espírito ou de uma consciência – epifenômeno. Deste modo o que é preciso estudar, para compreender a verdadeira significação do espírito, é a atividade nervosa em si mesma, isto é, os órgãos dos sentidos e sua função específica. Foi assim que a psicologia veio a cair fatalmente sob a dependência da fisiologia, sendo definitivamente proclamada pelo naturalismo moderno: a psicologia é apenas um capítulo da fisiologia, a psicologia é simplesmente a fisiologia cerebral.

---

23 Maudsley – obr. cit., *loc. cit.*

12 – SE O ESPÍRITO É DE CARNE E OSSO, COMO SEPARAR A PSICOLOGIA DA FISIOLOGIA?

A psicologia fisiológica tem raízes profundas na história do pensamento e justifica-se pela simples consideração exterior do mecanismo da vida. Ora, eu ouço pelos ouvidos, vejo pelos olhos, e movo-me pondo em atividade a energia muscular de que é dotado o meu organismo. A cada um dos sentidos, com que entra a consciência em relação com o mundo, corresponde um aparelho devidamente apropriado no sistema da organização nervosa, e o espírito, na sua totalidade, já quando recebe a ação dos elementos exteriores, já quando tende a agir sobre a natureza, só se compreende e explica em ligação com o organismo e como repercussão necessária do organismo. Sente pelos órgãos de sensibilidade e age pelos órgãos do movimento. Ora, se o espírito é o que sente e percebe e é ao mesmo tempo capaz de agir, segue-se daí que o espírito é de carne e osso, pois só podemos sentir e agir pela carne e pelos ossos. O espírito é, pois, o organismo mesmo, o espírito é o homem, e separar uma cousa da outra seria dispersá-la no vácuo. Como, pois, separar a psicologia da fisiologia? Seria absurdo. Separar o espírito do corpo seria equivalente a separar a parte do todo e separar a parte do todo é destruí-la em sua função própria. Compreende-se assim a importância e o valor das palavras de Feuerbach e a influência que devem ter exercido: "A verdade não é nem o materialismo, nem o idealismo, nem a fisiologia, nem a psicologia; a verdade é a antropologia."

13 – COMPLICAÇÃO DO PONTO DE VISTA PSICOFISIOLÓGICO

Há, entretanto, um mistério profundo nesta ligação entre a matéria e o espírito, e a questão das relações entre o corpo e a alma é que tem verdadeiramente constituído o que se pode chamar o desespero dos filósofos. O espírito é uma função do organismo e tem o seu centro no cérebro. Mas como se explica que o cérebro, órgão de consciência seja, de si mesmo, inconsciente? Não é somente o cérebro, mas todo o sistema nervoso que é o inconsciente. É certo que os nervos agem e é por esta ação dos nervos e, em particular, do cérebro, que pensamos; mas desse trabalho puramente mecânico, fisiológico, dos nervos e do cérebro, não temos consciência. É o que não se poderá contestar, e os casos de autoscopia lembrados por Tassy,

em seu recente livro, *Le Travail d'idéation,* além de que são anormais e patológicos, não são de natureza a convencer-nos.

Poder-se-á observar: mas também não temos consciência dos processos pelos quais se realiza em nosso organismo o fenômeno da nutrição; entretanto, é certo que nos nutrimos. Do mesmo modo podemos explicar o pensamento como função do cérebro, se bem que não tenhamos consciência dos processos pelos quais aí se realiza o pensamento. Mas não será isso explicar a consciência pelo inconsciente, a luz pelas trevas?

Seja, porém, como for, é certo que as funções psíquicas se ligam necessariamente ao sistema da organização fisiológica e vêm, assim, em desenvolvimento contínuo, como uma gradação ascendente, desde as primeiras manifestações da simples irritabilidade na matéria viva inicial até as mais altas elucubrações do homem culto moderno. Esta simples consideração, fundada na mais elementar observação dos fatos, é bastante para justificar o movimento extraordinário da psicologia moderna, no sentido da interpretação fisiológica dos fenômenos psíquicos. A causa, entretanto, é muito mais complicada do que se supõe; e o ponto de vista moderno prende-se a correntes históricas que têm suas raízes na revolução radical por que tem passado e continua a passar o espírito humano, a partir dos grandes descobrimentos com que foi iniciado o período da civilização moderna, e em particular, a partir da descoberta da imprensa; mas ainda não se pode prever quais deverão ser as suas conclusões definitivas e finais. Para formar, porém, uma idéia mais precisa dos fatos, é necessário partir de mais longe e considerar, desde o seu começo, o movimento da filosofia moderna. Só assim poderemos indicar, com mais segurança, a verdadeira fonte de inspiração a que se ligam os psicólogos contemporâneos, compenetrando-nos do espírito que preside as suas construções mais ousadas. É também como melhor poderemos orientar-nos no caos que se faz pelo desmoronamento das idéias tradicionais.

. . . .

Capítulo II

ORIGENS REMOTAS DO MOVIMENTO PSICOLÓGICO HODIERNO

14 – O HOMEM NA CENA DO MUNDO

O HOMEM não pode deixar de representar papel saliente na cena do mundo, porquanto, se bem que esteja ligado à matéria e viva sob a dependência de um frágil organismo, todavia é capaz de sentir e pensar, e não só se emociona em face da grandeza do mundo, como ao mesmo tempo procura interpretar a natureza, podendo mesmo, dentro de certos limites, ajeitá-la conforme sua vontade e dominá-la. Por um lado, fraqueza, fragilidade, miséria; por outro lado, a aspiração, o desejo, a ânsia de domínio. Isso faz supor que se trata de um deus decaído, ligado a um corpo imundo e grosseiro, águia de asas cortadas, arrastando-se no solo, a escorrer sangue e a gritar da dor dos espinhos que ferem a sua epiderme, prisioneiro que dificilmente arrasta os pesados grilhões de seu corpo, incerto de seu futuro, esquecido do seu passado. É o dogma da queda, e foi esta a tradição que ficou das idades primitivas. E considerando que a história do homem se prende à história do mundo e que esta se perde na noite dos tempos, quem será capaz de imaginar tudo o que se tem passado através das idades?

15 – AS CAUSAS DA REVOLUÇÃO MENTAL

Esse deus decaído, da tradição primitiva – eis a alma de que cogita a psicologia tradicional. É um deus vagabundo que faz a sua via dolorosa através do corpo (metempsicose), sujeito, segundo alguns, somente ao corpo do homem, sujeito, segundo outros, ao corpo de qualquer animal; que se vai sucessivamente purificando da falta primitiva por essa lenta peregrinação, até que possa, por fim, repousar na paz do nirvana, segundo a tradição do budismo ou até que receba, segundo a tradição hebraica, no tribunal da eterna verdade, o prêmio de suas virtudes, ou o castigo de seus crimes. Mas a ciência moderna abandonou esse mito e negou a existência da alma. Não é, pois, à alma, mas ao corpo mesmo que se ligam os fenômenos de ordem psíquica, e é pelo exame do corpo que devem ser estudados esses fenômenos.

Esse abandono da tradição, trazendo como conseqüência uma nova orientação na direção do espírito e uma nova organização no trabalho da ciência, começou com os grandes descobrimentos com que foi iniciada a história moderna e em particular com o descobrimento da imprensa. Esta, com efeito, foi como uma nova porta aberta em face da realidade. A luz brotou intensa e fecunda por essa abertura. Multiplicaram-se os livros. Foram reproduzidas as obras clássicas da antigüidade. A ciência tornou-se acessível a todos e novos horizontes abriram-se ao espírito humano, sequioso de saber e de verdade. À autoridade da tradição sucedeu a autoridade da razão. Em vez de receber a ciência, toda feita, do passado, o homem tratou de construí-la por si mesmo. Cresceu com isso em proporções colossais a sede de liberdade e ao regime da escravidão sucedeu o regime do livre exame. O resultado foi uma profunda revolução religiosa que abalou em suas raízes o fundamento orgânico das sociedades e em seguida a esta uma revolução política que mudou a face do mundo. De uma e outra dessas duas revoluções ainda se fazem sentir nos nossos dias as tremendas conseqüências.

16 – OS INICIADORES DO MOVIMENTO: BACON E DESCARTES

Na ordem especulativa os iniciadores do movimento moderno foram Bacon e Descartes; Bacon, o filósofo da intuição; Descartes, o filósofo do raciocínio. Ora, a intuição e o raciocínio são as duas fontes do

conhecimento. Bacon e Descartes são, pois, dois pensadores que se completam, abrangendo, por suas aspirações e por seus processos de elaboração do conhecimento, a esfera toda inteira do pensamento. Coincidem neste ponto: que ambos repelem o critério da autoridade e proclamam a independência do espírito. Em oposição à escolástica que se limitava a interpretar e comentar a obra dos antigos, sustentam que o que é preciso interpretar é a natureza mesma, tal como diretamente se nos apresenta em face do espírito, como objeto do conhecimento; e para isso o instrumento de que dispomos é a própria razão. Mas quando tratam de entrar em obra, seguem direções diferentes. Bacon liga-se à intuição, isto é, ao testemunho dos sentidos e deste modo propõe como processo lógico fundamental a indução. Descartes, aceitando como inatos os princípios radicais do pensamento, explica tudo o mais como obra da dedução do raciocínio. Um segue a direção empírica; outro, a direção racionalista.

17 – O DESENVOLVIMENTO DA DOUTRINA: SPINOZA E LEIBNIZ

Do racionalismo de Descartes derivaram: em primeiro lugar, como doutrina de transição, o ocasionalismo de Geulinck e Malebranche; depois, como desenvolvimento completo dos princípios iniciais, o monismo de Spinoza, e em oposição a este a monadologia de Leibniz: o panteísmo e o monadismo, o monismo e o pluralismo. Trata-se, porém, em tudo isso, de sistemas metafísicos, elaborados por um esforço máximo do espírito, esforço em que a experiência entra, decerto, como elemento, mas cujo principal instrumento é a dedução ontológica. De maneira que tudo depende da base e esta nem sempre resiste aos embates da crítica. O fundamento de toda construção é o conceito da substância. Esta é dupla segundo Descartes; única segundo Spinoza; múltipla, segundo Leibniz. Descartes explica-se assim: há duas substâncias: a extensão (*res extensa*) e o pensamento (*res cogitans*); o que significa que a existência se resolve em dois princípios – o espírito e a matéria, e que estes dois princípios são independentes e irredutíveis. Spinoza, ao contrário, sustenta: há uma substância única, e a extensão e o pensamento, o espírito e a matéria, são apenas atributos, distintos, mas harmônicos e inseparáveis dessa substância. É comum a estes dois pensadores a confusão entre o conceito da extensão e o conceito da matéria; e, delimitando o conceito da substância, ambos ficam ainda ligados à

tradição escolástica e não vão além da fórmula abstrata do *ens a se.* Leibniz dá uma idéia nova da substância e é nisto que consiste a sua originalidade. A substância não é uma simples noção abstrata, mas o que é vivo e real, ou mais precisamente, o que é capaz de agir; e como é pela força que se explica a ação, daí resulta que a substância é a força. Ora, há uma infinidade de forças; logo há uma infinidade de substâncias (pluralismo). Mas considerada isoladamente, cada força, de si mesma, constitui uma unidade indivisível e completa, um todo fechado e irredutível, dotado de energia e capaz de representação. Tal unidade é a mônada, e esta, por si só, é capaz de refletir o universo (monadismo). Ora, as mônadas são como átomos incorpóreos, átomos espirituais; e como são as mônadas, assim concebidas como centros de representação e energia, que constituem os elementos últimos das cousas, daí resulta que tudo se resolve em espírito e tudo se explica pelo espírito no universo. A filosofia de Leibniz é, pois, a forma mais alta, mais profunda, e ao mesmo tempo mais engenhosa do espiritualismo.

18 – O RACIONALISMO E A PSICOLOGIA

O racionalismo cartesiano, apesar de sua riqueza e fecundidade de concepções, e do espantoso desenvolvimento que veio a ter nas duas direções opostas do monismo e do monadismo, exerceu pouca influência sobre a psicologia na direção que, por último, vieram a tomar os estudos psíquicos, prevalecendo o método experimental e sendo adotada a interpretação fisiológica. É certo que Descartes cogitou das relações entre a alma e o corpo e, admitindo que estas duas substâncias são de natureza a exercer influência, uma sobre a outra, precisou o lugar onde tal ação recíproca se faz efetiva, dando a glândula pineal (*glandula pinealis*) como a sede da alma. Mas a alma não é, na sua teoria, compreendida como sendo da mesma natureza do corpo, nem como podendo ser explicada como simples função do corpo. Pelo contrário: o espírito e o corpo são apresentados como substâncias distintas e irredutíveis: dualismo que está longe de se confundir com o ponto de vista do fenomenismo, quando é certo que este fazendo do espírito um simples epifenômeno, não só suprime a alma como, ao mesmo tempo, subordina os fenômenos psíquicos aos fenômenos fisiológicos. O dualismo do corpo e do espírito, tal como foi

estabelecido por Descartes, levou, não obstante, como reconhece Villa,[24] a uma compreensão mais profunda e mais filosófica da vida psíquica. Leibniz resolve a questão das relações entre a alma e o corpo por uma forma que lhe é própria. Reconhece que há um abismo entre esses dois princípios, por não poder uma substância finita exercer ação sobre outra, sendo, assim, em absoluto, incompatíveis os dois elementos de que se compõe a natureza humana. Se acontece, entretanto, que agem em comum e de perfeito acordo, tem isso sua razão de ser no fato de que foram organizados por tal modo que os fenômenos de um estão em perfeita correspondência com os fenômenos do outro; o que se explica como efeito do que Leibniz chama o sistema da *harmonia preestabelecida*, sistema que é uma conseqüência imediata da teoria das mônadas.

Trata-se, aí, de idéias que levam a uma direção que nenhuma relação tem com a psicologia experimental. É o que é, de si mesmo, evidente e dispensa assim qualquer demonstração. Esse fato, entretanto, não impede reconhecer que Leibniz tivesse apresentado, sob outros pontos de vista, idéias engenhosas e vistas aproveitáveis, mesmo sob o ponto de vista empírico, sendo para notar que, tendo conhecido as obras de Locke, sofreu a influência deste e em algumas cousas procurou completá-lo e corrigi-lo. No fundo, propondo-se a criticar as obras de Locke, o seu intuito era conciliar o empirismo e o espiritualismo. Contra os empíricos e os espiritualistas ao mesmo tempo, Leibniz procurou mostrar que, mesmo em psicologia, nem sempre o que se supõe simples é, de fato, simples sendo certo, ao contrário, que estados de consciência em aparência simples são, em realidade, extremamente complexos. É assim que entre as representações, das mais claras para as mais obscuras, não há diferença senão de grau, e o que se resolve, por último, em consciência, pode resultar de elementos inconscientes por uma espécie de síntese química. Isso deixa ver a importância da análise em psicologia e foi daí talvez que partiu a primeira inspiração para o que se veio a chamar depois o método químico no domínio dos estudos psíquicos.

Quem deu, porém, na escola de Leibniz, forma sistemática à psicologia foi Wolf. Este distingue uma psicologia empírica e uma psicologia racional e foi o primeiro que empregou a expressão psicologia empírica ou

---

24 Villa – *La Psychologie contemporaine* – cap. I.

psicologia experimental, embora estivesse longe de empregar os processos próprios que foram por esta instituídos. Wolf, entretanto, teve a glória de ser, na Alemanha, quem despertou o gosto pelos estudos psíquicos e a ele se prende um movimento considerável que se decompôs em correntes várias, representadas ora por materialistas, ora por espiritualistas, todos guiados por um método ainda não de todo experimental, porém, que já não era meramente especulativo. E foi deste movimento que saiu J. Nicolas Tetens que foi quem primeiro encaminhou a psicologia positivamente na direção do empirismo. Mas ao tempo de Tetens (1736 a 1807) era já decisiva a influência de Locke e de Hume. Acentuava-se também por essa escola a tendência para a interpretação fisiológica dos fenômenos psíquicos. Uma cousa prendia-se à outra, pois o empirismo ligado aos fatos e preocupado com a idéia de dar a tudo uma base positiva e real, não podia vencer a necessidade de dar uma base física ao espírito. Essa tendência encontrou sua primeira e mais completa consolidação na frenologia de Gall.

19 – INFLUÊNCIA DECISIVA DO EMPIRISMO: LOCKE

Foi do empirismo, não do racionalismo, que derivou todo o movimento que deu em resultado a psicologia contemporânea. Foi daí que veio a influência decisiva; não a partir de Bacon mas a partir de Locke. Bacon foi apenas o lógico do sistema, lançou as bases do método novo; formulou as regras da observação e da experimentação; indicou os processos da intuição e da indução. Locke fez a aplicação desse método na ordem especulativa e, considerando em particular os fenômenos da vida psíquica, fundou toda uma teoria do espírito, submeteu a uma rigorosa análise o mecanismo da inteligência, sujeitando tudo a exame direto, consultando somente a experiência e a realidade, sem admitir outra autoridade, a não ser a da razão, sem se submeter a outro critério, a não ser o do exame dos fatos. "O *Ensaio sobre o entendimento humano* de Locke", diz Villa, "além de que ilustra uma época pela nova perspectiva que abre à filosofia, é uma obra notável de psicologia, a primeira talvez que na história do pensamento se aplica a estudar cientificamente os fenômenos mentais."

Também o êxito dessa obra foi enorme. Pode-se dizer que jamais obra alguma de filosofia obteve maior sucesso. As novas idéias repercutiram com rapidez de uma a outra extremidade da Europa, determinando

uma orientação inteiramente nova na direção dos espíritos, influindo os novos princípios propostos por Locke sobre todos os povos e sendo os novos processos de que se serviu na indagação dos fatos de ordem mental, estudados em todas as línguas. Seria, porém, aqui escusado reproduzir esses princípios e fazer o exame desses processos. Basta considerar a posição original em que se colocou Locke, quando, indagando da origem dos nossos conhecimentos, combateu e mesmo destruiu pela base a velha teoria das idéias inatas aceitas ainda por Descartes. Era simplesmente romper com a tradição platônica, então dominante, e restabelecer o ponto de vista aristotélico; mas no momento importava isso em fazer uma revolução. – "Suponhamos", – diz Locke – "que a alma seja, no começo, uma tábua rasa, – *tabula rasa*, – vazia de todos os caracteres, sem uma idéia qualquer. Neste caso, como vem ela a receber idéias? Por que meio adquire essa prodigiosa quantidade de concepções que a imaginação do homem sempre ativa e sem limites lhe apresenta em variedade infinita? De onde tira todos esses materiais que são como a riqueza de todos os seus raciocínios e de todos os seus conhecimentos ?"

– "A isto", diz Locke, "respondo com uma só palavra: da experiência!"

Tal é, pois, segundo Locke, a fonte única de todo o nosso conhecimento: a experiência.

Verdade é que a experiência encerra ou supõe dois princípios. É o que é também expresso na doutrina de Locke. Esses dois princípios são: a sensação e a reflexão. E isso basta para justificar a distinção entre a matéria e o espírito, entre o sentido externo e o sentido interno, ou segundo a técnica mais precisa de Kant, entre a matéria e a forma do conhecimento. Mas considerando, segundo os princípios mais radicais do sistema, que a reflexão se explica pela atividade mesma das idéias e que estas derivam exclusivamente da sensação, resulta daí que é, em última análise, da sensação que tudo deriva, de onde se segue que é também pela sensação que tudo se explica.

20 – O MATERIALISMO E O IDEALISMO

Tal é, pois, o princípio fundamental e a base de toda a teoria de Locke: todo o conhecimento deriva da sensação. Desta concepção resulta-

ram imediatamente: por um lado, o materialismo, com La Mettrie, Diderot, Helvetius, d'Holbach; por outro lado, idealismo, com Berkeley.

Os materialistas argumentam assim: todo o conhecimento deriva da sensação. Ora, a sensação só pode ser impressionada por corpos e só nos representa corpos. Logo, tudo é corpo, tudo é matéria.

A isto responde Berkeley: todo o conhecimento deriva da sensação. Mas pela sensação só percebemos idéias. Logo, tudo é idéia, tudo é espírito.

21 – O CEPTICISMO: HUME E KANT

O materialismo nega o espírito, o idealismo nega a matéria. Veio, porém, Hume e negou ao mesmo tempo a matéria e o espírito. Era ser coerente até o fim e tirar a conseqüência, não parcial, mas total, das premissas de que partiam o materialismo e o idealismo. O materialismo diz: tudo é matéria; logo, não há espírito. O idealismo diz: tudo é espírito; logo, não há matéria. Hume aceita de ambos a negação e, fazendo a síntese, afirma: não há matéria, nem espírito; mas somente impressões sensíveis, fenômenos da sensibilidade. O cepticismo vem, pois, como uma síntese das duas negações em que se fundam aqueles dois sistemas opostos. O panteísmo e o monismo são, ao contrário, a síntese das duas afirmações. Tudo é espírito – diz o idealismo. Tudo é matéria – diz o materialismo. Combinando estas duas afirmações o panteísmo e o monismo sentem que o meio único para salvar a verdade consiste em fazer uma espécie de acordo entre os dois testemunhos opostos da consciência, e sintetizando, proclama: tudo é ao mesmo tempo matéria e espírito.

Mas Hume é profundo, Hume é terrível. Portanto, sua influência foi mais decisiva e mais ruidosa. E também de conseqüências mais graves. Demais, tendo as suas idéias o prestígio da novidade e da estranheza, e sendo o seu sistema todo de negação e demolição tinha, por isso mesmo, o grande céptico, por si, a atração estonteadora do paradoxo, a fascinação embriagante do escândalo. Sabe-se que o paradoxo e o escândalo são duas poderosas forças humanas, de ação perigosíssima, sobretudo sobre as multidões. Foi o que muito concorreu, sem dúvida, para aumentar o poder e a influência das deduções negativas de Hume. Também o efeito da obra de

Hume foi imenso. É a Hume que se prende o moderno agnosticismo. É de Hume que dimana toda essa corrente de agitação, que ainda hoje revoluciona os espíritos. É de Hume que derivam ao mesmo tempo, o criticismo e o positivismo.

Sobre o problema capital de que aqui tratamos, pode a argumentação desse implacável demolidor ser resumida nos seguintes termos: pela sensação podemos conhecer somente as nossas impressões sensíveis, nada mais. Ora, nossas impressões sensíveis consistem unicamente numa dupla ordem de sucessões, compreendendo: a sucessão dos fatos ou das impressões externas (representações exteriores, objeto da física) e a sucessão dos fatos ou das impressões internas (estados de consciência, objeto da psicologia). O mundo que conhecemos é, pois, assim, unicamente o mundo das nossas impressões sensíveis e é somente em impressões sensíveis que se resolve a realidade ou o que veio a se chamar o mundo dos fenômenos. Fora disso nada mais se pode conceber. Não há, pois, além das impressões sensíveis, nenhuma substância exterior ou interna; e nem as sucessões externas justificam e tornam necessária a concepção de um *substrato* exterior, de uma *matéria* que lhes sirva de causa; nem as sucessões internas justificam e tornam necessária a idéia de um *eu*, ou de uma substância pensante, que seja a base ou o fundamento dos estados de consciência. Numa e noutra série há somente uma sucessão indefinida de fenômenos. E se os fenômenos, no pensamento comum e ordinário, ligam-se a um *substrato* permanente de que devem ser compreendidos como manifestações ou efeitos; os fenômenos externos a um *substrato* material, os fenômenos internos a um *substrato* espiritual, explica-se isso pela tendência natural que temos de ligar cada cousa a uma causa. Mas entre as cousas não há ligação necessária, e se sempre as ligamos umas às outras por uma relação de causalidade, é simplesmente por efeito do hábito. Sabe-se que Hume nega o valor da lei de causalidade. No seu sistema, a lei de causalidade, isto é, essa necessidade invencível que experimentamos de ligar cada cousa a uma causa explica-se como efeito do hábito; e isso equivale a dizer que a lei de causalidade é simplesmente uma ilusão de nosso espírito. Os fenômenos do universo são, pois, simplesmente impressões de nossa sensibilidade e não se ligam a qualquer *substrato* permanente, nem dentro, nem fora de nós. Logo, não há espírito; logo, não há matéria.

É, pois, evidentemente de Hume que vem a idéia de uma psicologia sem alma, idéia que, como se sabe, é o pensamento dominante nas novas escolas de psicologia e em particular na psicologia experimental. É também de Hume que vem a negação de toda a substância, negação que é uma das notas características do pensamento contemporâneo. E Kant, fundando o criticismo, não fez senão dar às negações de Hume uma prova aparentemente inexpugnável, com a sua teoria da idealidade e subjetividade do espaço e do tempo. É verdade que Kant justifica e mantém a lei de causalidade; mas essa lei, como Kant a compreende, é também puramente ideal e subjetiva e deste modo não poderá servir como prova para a realidade de qualquer substância, quer de ordem material, quer de ordem psíquica, quer exterior, quer interna[25]. Vê-se que o criticismo é simplesmente uma reprodução do fenomenismo (fenomenismo foi o nome que se veio a dar ao sistema de Hume). Isso, pondo de parte as vacilações e as contradições de Kant, sobretudo no que se refere ao conceito do número que sendo dado como um conceito negativo, como um conceito de limite, e de limite precisamente do conhecimento, entretanto nem sempre é mantido como tal e leva, não raro, a conseqüências que são da maior importância; como por exemplo, tratando-se da liberdade, negada em absoluto na ordem fenomenal, por efeito do determinismo universal, e restabelecida, não obstante, na ordem numenal da existência. Partindo dessa idéia não seria difícil chegar a esta outra conclusão que seria a destruição completa de todo o sistema de Kant: o fenômeno é que é um conceito negativo, e o número é que é toda a realidade e toda a verdade.

22 – O EMPIRISMO NA FRANÇA: SENSUALISMO ABSOLUTO DE CONDILLAC

A obra de Locke teve uma repercussão extraordinária na França. Quem primeiro fez aí a importação das novas idéias foi Voltaire[26]. Mas quem se tornou o representante legítimo do sistema, levando a suas últimas conseqüências a teoria de Locke foi Condillac, o fundador do sensualismo absoluto.

25 Para mais detalhes sobre as idéias de Kant, veja-se *Evolução e relatividade*, cap. IX e seguintes.

26 A. Weber – *Histoire de la Philosophie européenne*, § 59.

Locke dava como fonte do conhecimento a sensação, mas a esta acrescentava, como se sabe, a reflexão. Condillac eliminou, em absoluto, a reflexão, e manteve exclusivamente a sensação como fato único de que derivam todas as idéias, aliás todo o conhecimento. É mui conhecida essa concepção original e característica da estátua de Condillac. Dai à estátua a sensação e tudo o mais virá como conseqüência. Toda a vida psíquica reduz-se a estas duas ordens de fatos: o entendimento e a vontade. Pois bem: o entendimento é a sensação considerada como causa; a vontade é a sensação considerada como efeito. A primeira compreende todas as formas do conhecimento: a atenção, a memória, a comparação, o juízo, a reflexão, a imaginação. A segunda compreende todas as formas do sentimento: o prazer e a dor, a inclinação e a aversão, o amor e o ódio, o desejo, a vontade, a emoção, a paixão.

Dando tão larga preponderância à sensação, é natural que se imagine degenerar o sensualismo de Condillac em puro materialismo. Entretanto, não acontece assim. Condillac mantém-se ou, pelo menos, pretende manter-se fiel ao espiritualismo. É certo que o acusam de materialismo. Mas esta acusação não é fundada, e não é sem razão que degerando neste sentido o defende apaixonadamente. As mesmas acusações foram feitas igualmente a Locke, a despeito de não ter este de todo absorvido a reflexão na sensação, definindo-a como Condillac *em sensação transformada.* Entretanto, Locke admitia que se pudesse explicar o pensamento como função da matéria, imaginava como possível a existência de uma matéria pensante. Condillac, ao contrário, repudiava de todo o materialismo, considerando inadmissível e mesmo absurda a interpretação do espírito pela matéria. É certo que suprimia a reflexão como fonte do conhecimento, reduzindo-a a uma simples modalidade da sensação, considerando-a simplesmente como uma sensação transformada. Mas para explicar a sensação recorria a um princípio superior que a matéria, por si só, não explica, nem poderá explicar. Esse princípio é a consciência. Sem a consciência é inconcebível a sensação, e para explicar a consciência é necessário recorrer a alguma cousa que não é, nem pode ser da mesma natureza da matéria. Ora, isso é fazer adesão franca e decidida ao espiritualismo. O que, porém, não impediu que dos princípios que foram por ele propagados fossem tirados os mais poderosos argumentos em favor do materialismo.

Vê-se que Condillac não foi materialista, e ele próprio faz a tal respeito declarações expressas. Mas o materialismo estava no espírito de sua doutrina e foi, na escola que fundou, uma das conclusões a que chegou, em seu desenvolvimento sucessivo, o princípio de que todo conhecimento deriva da sensação.

23 – OS SUCESSORES DE CONDILLAC: A IDEOLOGIA E O MATERIALISMO

A influência crescente das idéias de Condillac pôs termo ao entusiasmo pelo racionalismo cartesiano. Cessou a preocupação das grandes construções arquitetônicas, das sínteses arriscadas; começou o gosto pela observação e pela experimentação detalhada dos fenômenos, o interesse pelo estudo analítico dos fatos. É o que estava de acordo com os novos métodos propostos e organizados desde Bacon. Todavia essa tendência, decisiva em Locke, retrogradou em Condillac, cedendo ainda, em parte, às preocupações metafísicas. Assim sucedeu, pelo menos, nos continuadores do sistema que, seguindo duas direções divergentes, chegaram às conseqüências opostas do materialismo e do idealismo.

Os sucessores imediatos do sensualismo de Condillac foram os ideólogos: Cabanis, Garot, Destutt de Tracy, etc. Estes formam precisamente a transição que leva ao materialismo. Todos seguem a inspiração de Condillac. Garot, por exemplo, diz assim: "Cheguei a Condillac como se tivesse chegado à luz depois de haver atravessado as trevas."

O intuito comum consiste nisso: em explicar a origem das idéias. É daí precisamente que vem o nome de ideólogos. Quem porém inventou ou, pelo menos, fez consagrar esse nome, foi Destutt de Tracy com seu livro *Elementos de ideologia.*

O que explica, segundo os ideólogos, todas as idéias é a sensação. "A sensação é a fonte única de todos os nossos conhecimentos e o princípio único de todas as nossas faculdades, de nossas faculdades afetivas, como de nossas faculdades intelectuais; e é por simples transposição que a sensação se torna atenção, comparação, juízo, raciocínio, enfim, desejo e vontade; e a alma, em si mesma, não é senão a coleção das sensações que experimentamos ou que a memória nos lembra."

Condillac fazia também da alma uma coleção de sensações, mas considerava estas últimas como sendo independentes do cérebro, explicando-as pela consciência.

Os ideólogos negam essa distinção, colocando as sensações inteiramente sob a dependência do trabalho cerebral. Além disso, sendo a alma uma simples coleção de sensações, não tem unidade; e mudando a todo instante, não tem identidade. Deste modo, concluem eles, nada produz e nada revela; e em cousa alguma se faz visível por sua energia; não é, pois, cousa, não é força, mas simplesmente efeito das forças mesmas do organismo. "Para uma filosofia séria", diz Henne, sintetizando o pensamento dos ideólogos, "duas cousas somente existem: sensação e cérebro. Em outros termos: não há duas ordens de fatos, duas espécies de ciências. A ideologia é uma parte da zoologia, uma dependência da física. Assim o cérebro é o *eu* e o *eu* é o cérebro, e os fatos psicológicos da mesma natureza que os fatos fisiológicos são, como eles, o produto da organização animal." Ora, este idealismo, ou, para empregar o termo próprio, esta ideologia é já puro materialismo. Não é, pois, de admirar que Cabanis, mais enérgico na expressão, fosse um pouco mais longe e proclamasse: "O pensamento é uma secreção do cérebro"; idéia que foi depois repetida por Moleschott na fórmula que ficou célebre: – "O cérebro secreta o pensamento nas mesmas condições que o fígado secreta a bílis;" o que aliás não pôde ser aceito pelo próprio Maudsley, a despeito de sua adesão tão decidida ao sistema da psicologia fisiológica.

Os materialistas propriamente ditos ligam-se a uma tradição mais remota, ligam-se ao materialismo de Demócrito e Epicuro, renovado na França por Gassendi; na Inglaterra por Hobbes; pelo primeiro, no sentido do atomismo; pelo segundo, no sentido do mecanismo corpóreo. Em seguida a Hobbes na Inglaterra, vêm Hartley e Priestley que encaminham a questão na direção da fisiologia. É a esta tradição que se ligam os materialistas saídos da escola de Condillac; mas sem dúvida é nas análises dos sensualistas e dos ideólogos que encontram eles a sua base mais forte. E é para notar que o próprio Decartes também lhes forneceu elementos por sua teoria do automatismo animal. Tudo se pode explicar mecanicamente, poder-se-ia dizer, segundo Descartes, exceto o homem. Quanto ao animal, é simplesmente uma máquina, e como tal age automaticamente.

Mas, se o animal é uma máquina, observam os materialistas, não é por outra forma que devemos compreender o homem, o homem é também um animal. A isso dava grande força a observação feita já por Spinoza – "que o homem não pode ser um império no império". O homem não pode ser uma exceção na ordem da natureza e entra como parte no jogo indefinido do mecanismo universal. Tudo isso quer dizer: o homem é também um *autonomon*, o homem é também uma máquina. Foi a concepção que veio a encontrar a sua mais completa manifestação n "O Homem máquina" de La Mettrie, Diderot, Helvetius, d'Holbach.

Quanto à Alemanha, se bem que não deixasse de sofrer a influência das novas idéias, todavia, até certo ponto, se manteve fora do movimento materialista. "Na Alemanha", diz Lange, "ficava o baluarte tradicional da escolástica pedante." O materialismo só devia aí aparecer mais tarde. Mas, em compensação, foi onde este sistema veio, por último, a constituir seu mais poderoso reduto. É à Alemanha que pertencem: Feuerbach, Büchner, Moleschott, Vogt, Czolbe e, por fim, Haeckel.

24 – REAÇÃO CONTRA O SENSUALISMO: FILOSOFIA ESCOCESA

Foi na própria Inglaterra que começou a reação contra o sistema de Locke. Partiu essa reação principalmente da filosofia dita escocesa, iniciada por Hutcheson e a que pertencem Adam Smith, Reid, Ferguson, Dugald Stewart, James Beattie, Brown e Hamilton que também se prende à mesma família de pensadores, se bem que tenha saído fora do sistema para obedecer, de preferência, à inspiração de Kant. É, na sua maioria, uma escola de moralistas, e é à escola escocesa que, como moralista, se liga o próprio Hume. No que se refere, em particular, à psicologia, os nomes que se destacam, em oposição ao sensualismo, são os de Reid, Dugald Stewart e Brown.

Buckle dedica um volume completo de sua *História da Civilização na Inglaterra* ao estudo dessa escola. Isso dá bem a medida do valor e importância dos filósofos escoceses. Não se trata, entretanto, de uma escola filosófica no sentido próprio do termo, com seus princípios originais, com sua feição particular, que se possa acompanhar em seu desenvolvimento sucessivo, dominada por uma idéia fundamental e caracterizada por seu método próprio. Trata-se antes, como diz Bertereau, de uma família de

livres pensadores, unidos por uma certa conformidade de sentimentos e de idéias, mas sem ligação sistemática, nem quanto aos métodos que adotam, nem quanto aos fins a que se propõem.

Em psicologia o consolidador e o mais alto representante da obra dos filósofos escoceses foi Reid. Este deu uma importância enorme à psicologia, podendo-se mesmo dizer que, conforme o seu ponto de vista, a psicologia é toda a filosofia. E é nisto que está o maior valor de seu trabalho, pois é esta precisamente a tendência que ainda hoje prevalece, se bem que seja mui diversa a orientação que vieram a tomar os estudos psíquicos com a preponderância crescente dos métodos experimentais. Reid limita-se a um método puramente descritivo. Hoje o que se procura é descobrir as leis a que obedecem os fatos em seu desenvolvimento contínuo.

A dois sistemas, ambos derivados imediatamente do sensualismo de Locke, se opõe Reid apaixonada e violentamente: ao idealismo de Berkeley e ao cepticismo de Hume. Contra o primeiro defende a existência da matéria; contra o segundo defende a existência do espírito; e para provar a verdade dos dois princípios – a matéria e o espírito –, pondo de parte os argumentos sutis e os artifícios dialéticos, apela exclusivamente para o senso comum e para a fé irresistível do gênero humano.

A escola escocesa pretende em psicologia fazer a mais rigorosa aplicação dos métodos de observação e indução propostos por Bacon. A psicologia é uma ciência de fatos nas mesmas condições que as ciências físicas e naturais. Estas têm por objeto os fenômenos exteriores; a psicologia propõe-se a explicar os fenômenos internos ou de consciência. O método é um só e o mesmo para estas duas ordens de fatos, porque, num e noutro caso, o que se oferece à nossa investigação são fatos observáveis e o que é preciso é descrevê-los e classificá-los, de modo a sistematizar e organizar o conhecimento.

Dugald Stewart é o continuador da obra de Reid. Seus processos são os mesmos, dando ele ainda maior desenvolvimento aos métodos de descrição e classificação que são a característica particular da psicologia de Reid. A filosofia é equiparada à ciência do espírito humano e esta considerada como uma história natural dos fenômenos psíquicos. Brown, pelo contrário, reage contra Reid, tentando uma espécie de conciliação com o cepticismo de Hume, cujas conseqüências procura atenuar. Também

Brown pertence menos à escola escocesa do que à escola associacionista. Hamilton, o grande lógico, volta-se para Kant e funda a filosofia do condicionado: filosofia que foi objeto de valiosíssimo estudo na obra que por Stuart Mill foi publicada sobre a filosofia de Hamilton.

25 – A REAÇÃO CONTRA O SENSUALISMO NA FRANÇA: A ESCOLA TEOLÓGICA E A ESCOLA ESPIRITUALISTA

Na França, a reação contra o sensualismo é representada pela escola teológica e pela escola espiritualista: a primeira em oposição radical ao sensualismo de Condillac; a segunda sofrendo ainda a influência de Condillac, mas em oposição aos ideólogos e aos materialistas.

À escola teológica pertencem: De Bonald, Lamennais, Joseph de Maistre. Estes são propriamente teólogos, não psicólogos. Deste modo, se se ocupam de psicologia, é como simples dependência da teologia. É escusado, pois, insistir sobre os princípios que defendem.

À escola espiritualista pertencem: Laromiguière, Royer Collard, Maine de Biran, Cousin, Jouffroy. É uma escola de psicólogos, no verdadeiro sentido da palavra, que tratam de estudar os fenômenos do espírito, por simples introspecção, é certo, mas sem nenhuma dependência da teologia e com isenção completa de qualquer sugestão estranha aos processos regulares da observação e do raciocínio.

. . . .

Capítulo III

A ESCOLA ESPIRITUALISTA E A CRÍTICA DE TAINE

26 – OS INICIADORES DA ESCOLA ESPIRITUALISTA: LAROMIGUIÈRE E ROYER COLLARD

DOS representantes desta escola, – na sucessão de Condillac, bem entendido, – o primeiro na ordem cronológica é Laromiguière. Este elevou-se ao espiritualismo sem separar-se, de todo, do ensino e da inspiração de Condillac, de quem aceita as idéias fundamentais e o método. É o que explica a preferência que lhe foi dada por Taine no livro célebre que publicou sobre os *Filósofos clássicos da França no século XIX,* livro em que Taine faz precisamente o processo e a condenação da escola espiritualista. Dessa condenação pode dizer-se que Laromiguière é o único que se salva. Não é, entretanto, grande cousa o que Taine concede a Laromiguière. Eis aqui como neste sentido se explica o próprio Taine:

"A psicologia é um livro que no século XVII foi apresentado pela frente, no século XVIII pelo dorso, no século XIX ainda pela frente, mas que poucas pessoas até aqui pensaram em abrir. Conhece-se muito bem a capa do livro; quanto ao conteúdo, é outra cousa. Entre as descrições da capa, a de Laromiguière é das melhores e ficará." Taine observa em seguida que o que durará ainda mais é o método que Laromiguière

recebeu de Condillac e que ele, em seu discurso sobre o raciocínio, resume com lucidez admirável. "Ao nosso ver", diz Taine, "esse método é uma das obras-primas do espírito humano."[27]

Vê-se que o que fica de Laromiguière é unicamente o que lhe vem de Condillac. E se é deste modo que Taine se manifesta com relação a Laromiguière, qual não deverá ser sua atitude para com Royer Collard, quando é sabido que Royer Collard rompe abertamente com Condillac e propõe-se mesmo a desbancar o sensualismo? Para um caso de tal natureza o ridículo seria a arma mais eficaz e foi a arma de que Taine lançou mão. "Royer Collard", diz ele, "ligado ao senso comum e ao amor da ordem, preso pelo cristianismo, passou três anos desfazendo a obra dos outros e cavando com toda a sua força, no meio do caminho, um mau buraco." Esse buraco, como se sabe, é a percepção exterior que Royer Collard procura justificar combatendo a teoria das idéias representativas. É o que Taine procura ridicularizar, observando que isso equivale a fazer política em filosofia; e voltando ao fenomenismo de Hume, sustenta, já no livro *Os filósofos clássicos,* que a percepção exterior é simplesmente *uma alucinação verdadeira*, idéia a que deu depois o mais amplo desenvolvimento no livro *Da Inteligência.*

É certo, entretanto, que Royer Collard desacreditou, de fato, o sensualismo de Condillac e fundou uma escola que ainda hoje perdura. O próprio Taine, se bem que procure ridicularizar suas concepções, não desconhece o seu valor como orador e como homem político, e mesmo como homem de pensamento, e querendo caracterizar o seu estilo, diz: "O estilo de Royer Collard é o de um legislador dos homens e dos acontecimentos." O pensamento que o domina vem da escola escocesa e foi precisamente Royer Collard o primeiro que fez na França a introdução das idéias de Reid. Foi, entretanto, por um simples acaso, como explica Taine, que Royer Collard teve conhecimento das idéias propagadas por esses honestos burgueses, *sensatos, mas pouco conhecidos e medíocres*, como os qualifica o mesmo Taine. Mas esse acaso teve as maiores conseqüências, porque daí resultou uma grande escola.

---

27 Taine – *Les Philosophes classiques en France au XIXe. siècle,* cap. I.

27-[28]* – AINDA A ESCOLA ESPIRITUALISTA: MAINE DE BIRAN E A SÁTIRA DEMOLIDORA DE TAINE

A Royer Collard segue-se Maine de Biran. Este foi o verdadeiro organizador do sistema espiritualista. Cousin proclama-o o maior metafísico do século XIX na França; e Taine repete a mesma idéia, não sem certa ironia, mas em todo caso sem combatê-la decisivamente.

Sente-se que, em face de Maine de Biran, Taine vacila, como se tivesse medo de comprometer-se, e para combatê-lo recorre ainda à sátira, mas desta vez parece que os seus golpes batem em falso: não fala francamente, recorre aos meios indiretos, fala por meias palavras. Começa observando que Biran tinha inclinação natural para as cousas de observação interior. "Guiava-o", diz Taine, "uma luz interior, um *espírito de verdade* que brilha nas profundezas da alma e dirige o homem meditativo chamado a visitar estas galerias subterrâneas... Esta luz não é feita para o mundo, porque não é apropriada nem ao sentido externo, nem à imaginação; eclipsa-se ou extingue-se mesmo, de repente, ante esta outra espécie de claridade das sensações e das imagens; claridade viva e muitas vezes ilusória que desaparece, por sua vez, em presença do *espírito* de verdade..."

E Taine assim se explica, reproduzindo palavras do próprio Biran; mas isto para deixar desde logo perceber a obscuridade de seu pensamento. Outras fórmulas mais impenetráveis e mais complicadas são ainda reproduzidas. "Assim ocupado", diz Taine, "e tendo todas as suas vistas concentradas sobre si mesmo, Biran tinha terminado como os filósofos indianos, por isolar e constituir à parte, pelo menos a seus próprios olhos, seu ser interior e sua vontade ativa. Sentimentos platônicos e mesmo cristãos tinham fortificado as secretas disposições que a abstração psicológica e o retiro em si haviam formado". A cousa, entretanto, por aí, não é ainda de todo impenetrável. Compreende-se o que o filósofo quer dizer: e a observação interior é infecunda, mas não é inconcebível. Quando, porém, se entra no fundo de seu pensamento, quando se entra na floresta obscura e

---

* A edição original não traz no texto nem no índice qualquer indicação relativa ao subtítulo 28. (N. da R.)

áspera de suas cogitações e análises, fica-se assombrado. Esmaga-nos o peso dos palavrões indecifráveis que parecem antes enigmas do que expressão verbal de conceitos que possam fazer alguma luz sobre o mundo da atividade interior. "Nem fatos precisos" , diz Taine, "nem exemplos distintos, jamais exórdios claros; e pelo contrário, apenas corridas à direita e à esquerda através de citações inúteis e questões acessórias, grandes palavras que parecem bolhas inchadas de ar". Que se deve entender pela *imediação*, pelos *modos mistos da existência sensitiva*, pelo *absoluto da substância*? – pergunta Taine. E acrescenta: "Que belo estilo! Este homem põe barbarismos até nos títulos... Considerai este: *Resposta aos argumentos contra a percepção imediata de uma ligação causal entre o querer primitivo e a noção, e contra a derivação de um princípio universal e necessário desta fonte."*

O intuito do autor do livro sobre os *Filósofos clássicos*, quando insiste por pintar-nos sob este aspecto tão pouco sedutor a obra de Maine de Biran, é visível. Semelhantes obscuridades não podiam encontrar repercussão na França. O que caracteriza e domina o espírito francês é a clareza. Foi assim que Biran, "à falta de eco entre os compatriotas de Cabanis, de Tracy e Laromiguière, terminou por enviar suas idéias para o país germânico". E Taine explica que tendo ele começado escrevendo para a Academia das ciências morais na França, depois era para as Academias de Copenhague e Berlim que dirigia suas memórias. E Taine, fiel ao seu sistema de ferir por golpes imprevistos, termina improvisando esta sátira, naturalmente com a satisfação de imaginar que tinha o poder de fulminar como o raio: "O mau estilo fez o grande homem; trata-se de um que venceu por seus defeitos. Se ele não tivesse sido obscuro, ninguém o teria considerado profundo. É por isto que Cousin o promoveu ao grau de – primeiro metafísico do tempo." O fato, entretanto, tem a sua explicação. É que "em torno do berço do espiritualismo, havia necessidade de nuvens e ninguém as forneceu em maior quantidade que Maine de Biran."[28] E é deste modo que Taine pretende haver reduzido a nada, não somente a obra de Maine de Biran, mas todo o sistema espiritualista.

---

28 *Les philosophes classiques,* cap. III.

Seria escusado reproduzir aqui, embora em síntese mui rápida, as idéias de Biran, a que certamente teremos de voltar mais tarde. Basta, por enquanto, indicar qual a sua posição, e fazer sentir qual a sua importância em relação à escola espiritualista.

29 – OS CONTINUADORES DA OBRA DE BIRAN: VITOR COUSIN

É escusado reproduzir aqui as idéias de Cousin. Todo o mundo as conhece, a menos que se trate de pessoas inteiramente estranhas à história da filosofia. Limitar-me-ei, pois, a considerar o modo por que Taine o critica, propondo-se a desbaratá-lo.

De Cousin, Taine diz isto: "Nenhum professor sabia melhor classificar as questões, anunciá-las, transmitir aos ouvintes todos os passos de seu método, guiá-los pela mão, sustentá-los nas passagens difíceis, marcar as fases da viagem, detê-los no fim de cada questão para fazê-los abraçar, por um só golpe de vista, o espaço percorrido. Sente-se que ele é sempre senhor de seu assunto, que se move no campo das idéias como em seu domínio, que conhece todos os seus caminhos, que, se um deles está fechado, está sempre preparado para abrir outros, que tem o direito de tomar conta das almas, de oferecer-se por guia aos ignorantes e aos estrangeiros que quiserem visitar o país solitário e perigoso em que se estabeleceu ... Cousin constrói edifícios admiráveis, atrevidos, elegantes, de uma arquitetura nova e simétrica; mas são castelos de cartas."[29]

Esta conclusão é terrível. Como se vê, bastam quatro palavras para despedaçar um mundo. A um tal sistema não há quem resista. Taine levanta um castelo e depois derroca-o com um sopro. A metáfora é viva, e sente-se como que o ruído surdo do monumento que se desfaz. É o processo de Taine, e esse processo é seguro, é mesmo de arrastar multidões. O certo é que Taine fez época e dominou como um gigante, ditando leis aos novos pensadores; e toda a geração que a ele se seguiu, apedrejou Cousin.

---

29 Taine – Obr. cit., cap. IV.

30 – AINDA OS CONTINUADORES DA OBRA DE BIRAN: TEODORO JOUFFROY

Não farei também a exposição das idéias de Jouffroy. Isto seria aqui incabível e o espaço de que dispomos é pequeno. Considerarei, pois, também em relação a ele, apenas a atitude de Taine.

Em relação a Jouffroy, Taine é sério, provavelmente por imaginar que devia ser o último dos espiritualistas. Realmente, a figura de Jouffroy tem alguma cousa de trágico, e a descrição que ele próprio nos faz, da crise por que passou, quando perdeu a fé religiosa, é solene. Sente-se ali alguma das grandes dores humanas. Há como que um grito partido d'alma e esse grito é como a repercussão surda e gelada de um mundo que se acaba. Taine respeitou uma tal situação. Mas também era o que convinha ao que tinha em vista. Sua atitude era a do combate, mas como estava certo de que vencera, para tornar mais viva a impressão de que havia aniquilado um grande sistema, não quis terminar sem deixar uma nota de piedade. Dir-se-ia um gladiador que mata e em seguida sepulta; e depois ainda vai chorar por cima do túmulo. Taine era, pois, humano; mas seu próprio humanitarismo ainda conservava um pouco de ironia amarga.

Observações: – Taine estuda Jouffroy sob todos os seus aspectos: como escritor, como psicólogo, como moralista. O mesmo já havia feito com Cousin que fora estudado como escritor, como historiador biógrafo, como filósofo, como autor de uma das teorias da razão, como erudito e filólogo. Passando, porém, de Cousin para Joffroy, começa fazendo um paralelo entre os dois. Esse paralelo é uma das partes, senão mais eloqüentes, pelo menos mais tocantes de toda a obra sobre os filósofos clássicos, com exceção talvez da parte referente à conversão de Jouffroy, isto é, referente à transformação por que este passou, de cristão ortodoxo para filósofo independente e livre. Embora me arrisque a alongar-me aqui, mais do que era necessário, não posso furtar-me ao desejo de transcrever esta página de Taine.

Eis aqui:

"As pessoas que ouviram Cousin e Jouffroy afirmam que nunca se viram numa cadeira de filosofia dois talentos tão grandes e tão diferentes. Cousin era o mais admirável trágico do tempo. Preparava sua lição

com oito dias de antecedência, idéias, plano, estilo, metáforas e até palavras de efeito; repetia-a perante seus amigos, perante indiferentes, perante todo o mundo. Possuía-a em seus menores detalhes, como um pianista sua música de concerto. Chegado o dia, os anúncios de jornais, a afluência do público, o interesse de partido, o sentimento, o sentimento da glória, transportavam-no até o gênio. Seus olhos negros despediam raios. Seus gestos, seus braços, seu corpo, tudo falava. Seu discurso estudado tomava o acento de um improviso sublime; a filosofia iluminava-o. A julgar por seus gestos multiplicados, pelas mudanças de sua fisionomia, pelas inflexões de sua voz, dir-se-ia que ele pretendia sair de si mesmo. Dardejados por aquela fisionomia clara, por aquela boca expressiva, os pensamentos tomavam corpo, tornavam-se visíveis, penetravam no auditório, domavam-no, possuíam-no, entregavam-no aos imprevistos de cena, aos movimentos de paixão, aos efeitos de estilo, às surpresas de método. Levado pelo turbilhão metafísico, dominado de visões intensas, Cousin sobressaltava-se e cria. Um velho magistrado de província, céptico, positivo, e que daria por uma franga cevada o infinito, o finito e sua relação, repetiu que todo o mundo ficava preso a seu encanto. 'Quando o diabo desse homem nos dizia: _ Vedes? _, fosse o que fosse, acreditava-se ver'. No dia seguinte, com a reflexão, era outra cousa. Só a admiração ficava e ia-se a outro curso."

"Encontrava-se então um homem magro, um pouco arqueado, de espáduas erguidas, como todos os achacados do peito, olhos de azul pálido, profundamente mergulhados na órbita seca, ar pensativo e melancólico, revelando em toda a sua pessoa uma expressão de fadiga, de nobreza e de resignação. Jouffroy era altivo, imperioso mesmo, reservado, de boa mente, silencioso, pouco acessível, nada familiar com os alunos. Ao passo que Cousin, levado pelo assalto interior da verve e pela superabundância da vida animal, conversava, abria-se, difundia-se, dissertava, pleiteava com os gestos e com o aparelho oratório, num jardim público, em seu gabinete, e em qualquer parte e perante quem quer que fosse, até perante esse pobre pequeno personagem que se chamava seu secretário, Jouffroy, pelo contrário, até na cadeira de professor, parecia frio e contido... Seu gesto era raro, seu corpo imóvel. Dir-se-ia que lia um livro interior, unicamente atento em compreendê-lo e convencer-se. Era como se refletisse em voz alta. Nada de palavras brilhantes, nem de frases arriscadas; nada de cálculo

para agradar, maravilhar ou emocionar; ao contrário, longos exórdios entulhados de divisões e subdivisões minuciosas, um exame circunstanciado e incessante de questões preliminares. Quando entrava no assunto, nenhuma frase incisiva e súbita; repetições infinitas: seus alunos, relendo suas notas, verificavam que haviam escrito a mesma idéia três e quatro vezes. Entretanto, desde o primeiro dia, todo espírito atento curvava-se sob seu espírito. Desde o começo descobria-se nele um foco secreto de ardor inextinguível, mais violento e mais poderoso que a deslumbrante iluminação de Cousin. Essas repetições, continuadas, anunciavam, por suas hesitações caprichosas, um espírito insaciável da expressão exata, incapaz de repousar em idéias incompletas, invencível à fadiga, obstinado em marchar até haver atingido a perfeita clareza. Essas divisões infinitas anunciavam, por suas precauções multiplicadas, uma inteligência advertida da estreiteza do caminho e do aluvião de erros de que se vê cercado, decidido a não dar um passo, sem ter primeiro explorado ou assegurado o terreno que vai pisar. Via-se que o que ele procurava era a verdade, que para isso empregava toda a sua força, que não servia a interesses estranhos, que não pensava nem em brilhar, nem em agradar, que era pensador, não orador, que se servia da palavra ocasionalmente e não por amor à palavra. Ficava-se cheio de respeito e de confiança, e quando, leve, um tremor da voz ou alguma imagem súbita indicava a descoberta de alguma verdade importante, percebia-se nesse fraco sinal mais emoção e eloqüência que nos magníficos ditirambos de seu rival."[30]

Taine resume em suas grandes linhas a obra filosófica de Jouffroy. Ao mesmo tempo faz a crítica. Nesta repete o mesmo processo de que se serviu contra Biran, embora com menos violência. Jouffroy propôs-se a "organizar" a psicologia. Também, para ele toda a filosofia liga-se à psicologia. Ao passo que Cousin, pela mesma época, entendia a filosofia ao modo alemão, especulando sobre a natureza do universo, sobre a criação, sobre Deus, etc., Jouffroy pelo contrário procurava concebê-la "à maneira inglesa", apresentando-a como uma ciência particular oposta às ciências físicas, tendo por objeto não o todo, mas um fragmento do todo, restrita aos fenômenos morais e espirituais, como as ciências físicas são restritas aos fenômenos sensíveis e materiais.

---

30 Taine – Obr. cit., cap. IX.

"Apaixonado pelo método, porque era apaixonado pela verdade", – diz Taine, – "Jouffroy empregou a melhor parte de seus melhores escritos em marcar os preliminares da ciência, em definir seu objeto, em precisar suas divisões, em indicar suas conseqüências, em reconhecer seu instrumento, em medir sua certeza."[31] Mas ficou nisto, e ao que se deduz da crítica de Taine, sempre que tentou ir além andou mal. "Jouffroy ficava sempre na porta e parecia não querer entrar." Ele próprio confessa que sofria pelas censuras que lhe faziam "por não sair das questões de método, de nunca chegar à ciência mesmo."

Taine acompanha-o no seu trabalhoso esforço; mas por maior que seja a simpatia que lhe inspira, não o pode salvar do naufrágio do sistema a que pertence. Considerando as idéias de Jouffroy sobre a sensibilidade, nota um primeiro erro, depois mais outro, depois ainda outro; enfim, nada encontra que possa salvar-se. O mesmo, tratando-se das idéias relativas à vontade. "Nada de fatos", diz Taine, "sempre comparações... A vontade em nós torna-se a pessoa, o eu mesmo, ser e princípio distinto, o que Deus é para o universo, o que o artífice é para o relógio. Isto pode chamar-se a metafísica; faltas de estilo fazem aqui faltas de ciência; a linguagem falsa produz o pensamento falso; qualidades e poderes, comparados a seres, são transformados em seres; a expressão pervertida perverte a verdade."

Pelo mesmo processo são reputadas todas as outras idéias de Jouffroy, brandamente, generosamente, quase afetuosamente. E Taine insiste: "As conseqüências do mal são ainda mais graves que o próprio mal. Faltando-lhe precisão como a Biran, Joffroy caiu na metafísica como Biran. O salto era inevitável. Acostumado a considerar generalidades vagas como fatos precisos, ele tomava os poderes e as faculdades por fatos observáveis. Naturalmente, transformava-os em seres e aplicava a psicologia ao estudo de tais seres imaginários, em lugar de aplicá-la ao estudo 'dos fatos'." Em seguida adota a forma do diálogo e discute com Jouffroy as idéias de causa, de substância, a idéia do eu, a velha teoria das faculdades d'alma. E concluindo, diz: "Não é bastante impor como fazeis, à psicologia a observação e a indução, a exemplo das ciências físicas; é preciso ainda, contra vós, encerrá-la no estudo dos fatos, únicas cousas reais, também a exemplo das ci-

31 Obr. cit., cap. X.

ências físicas. Não é bastante dar-lhe seu método; é preciso ainda fixar-lhe sua matéria. Não é bastante fornecer-lhe sua luz; é preciso ainda aplicá-la sobre seu objeto. Com um grande talento de psicologia, um zelo admirável, precauções apaixonadas, belas descobertas parciais, vós éreis homem. À falta de precisão vossas descrições ficaram inexatas. Vossa psicologia perdeu-se numa metafísica ociosa, entre buscas imaginárias. Tendes deixado apenas construções vacilantes, incompletas e provisórias, e no mundo uma grande lembrança de simpatia e admiração."[32]

31– RENASCENÇA DO ESPIRITUALISMO EM NOSSOS DIAS

A crítica de Taine foi de efeito decisivo. Sua influência realmente foi enorme. O espiritualismo ficou morto e bem morto, e seria absurdo pretender ressuscitá-lo. Seria afrontar o ridículo. Neste sentido a reação chegou mesmo a ser exagerada e pesou fundo na consciência moderna, por tal modo, que hoje para aderir ao espiritualismo seria necessário ter mais coragem de que talvez no tempo de Condillac para fazer profissão de fé materialista. É que chegara a época do positivismo, e entre os positivistas Taine foi seguramente um dos maiores. "Foi depois de Augusto Comte", diz Weber, "a mais forte cabeça que a França produziu neste século".[33] Desbaratado, entretanto, o espiritualismo, quais as idéias com que Taine se propunha a resolver os problemas referentes ao espírito? Quais as soluções que apresentava em lugar das soluções propostas pelo sistema que deixava aniquilado? Taine limitava-se a desmoronar; não se preocupava com a idéia de reconstruir. Por isso deixava as questões suspensas, colocando-se, quanto a sua solução, no ponto de vista do ceticismo. Era ainda o espírito de Hume que o dominava. E se insistia por analisar os fenômenos, era sempre a conclusões negativas que chegava e, desse modo, não só negava a realidade do *eu*, como, tratando dos fenômenos externos, identificava-os aos fenômenos da alucinação. A realidade exterior é *uma alucinação verdadeira*, repetia ele.

Adotado tal ponto de vista, é fácil compreender que só poderia exercer influência no sentido da demolição. Taine foi pois, simplesmente

---

32 Obr. cit., cap. cit.

33 Weber – *Histoire de la philosophie européenne* – 1896, § 70, pág. 371, nota.

um demolidor. Ou antes: foi um continuador e um propagandista da demolição promovida por Hume. E em verdade, toda a sua obra, no que se refere à psicologia, resolve-se em negações; mas de todas as suas negações, a mais positiva, a mais decisiva, é a do espírito.

Negado, porém, o espírito, como justificar o ponto de vista positivista que pretende ter por fundamento a base fixa dos fatos? É indispensável aceitar uma realidade. Esta só pode ser a matéria, realidade sensível e tangível. Foi, pois, o materialismo que veio a prevalecer, e a psicologia filosófica, com sua pretensão de resolver, só pela atividade própria dos órgãos dos sentidos, e em particular, do sistema nervoso, todos os fatos de ordem psíquica, não é senão uma interpretação materialista da fenomenalidade do espírito. Foi o ponto de vista aceito pelo próprio Augusto Comte quando fez da psicologia uma dependência da fisiologia, – a fisiologia cerebral, – aceitando para esta ainda o ponto de vista da frenologia de Gall.

De toda forma, fazia-se irremediável o desastre da escola espiritualista, parecendo impossível que pudesse renascer do desbarato a que ficara reduzida. O que, entretanto, de fato ficava aniquilado naquela escola era unicamente o método que fora adotado pelos iniciadores do sistema, isto é, o método ontológico. A concepção fundamental, não obstante, subsistia, e se bem que se mantivesse abafada e oculta, não deixava de se fazer perceber na própria concepção materialista, pois, ainda aí ficava de pé a concepção de uma energia capaz de sentir e pensar, embora essa energia fosse na concepção materialista, a própria matéria. O materialismo não podendo negar essa energia, nem tampouco explicá-la pelos fenômenos próprios da matéria, cortava as dificuldades da questão, aceitando a interpretação do espírito como epifenômeno. Era uma confissão de impotência e essa solução, em última análise, importava uma volta ao fenomenismo.

Nas questões decisivas do conhecimento essas meias soluções não podem prevalecer. O resultado foi que o materialismo terminou por fazer bancarrota, e a verdade é que a reação começa, por último, em proporções formidáveis, e o espiritualismo renasce com estrondo e como se estivesse destinado a dominar os espíritos. Já agora o materialismo e o positivismo é que representam a atitude conservadora, estacionária e retrógrada, e o espiritualismo é que se mostra revolucionário e olha firme para o futuro.

É à escola espiritualista que pertencem Boutroux, Ludwig Stein, Richard Eucken, Shadworth Hodgson; e ao grito de Otto Liebmann, já sem eco na consciência contemporânea: – é preciso voltar para Kant –, sucede o brado de Ludwig Stein: – voltemos para Leibniz. E Bergson, esse vigoroso pensador que está presentemente a fazer tanto ruído na França, propõe-se exatamente a fundar um espiritualismo novo, e em verdade liga-se a Biran, o que claramente se faz perceber pelo caráter pragmático de seu sistema, isto é, pela preponderância que dá à ação. Sabe-se que Biran faz da vontade o princípio superior, por onde se vê que é também a Biran que de certo modo se liga Schopenhauer. Bergson não emprega propriamente o termo vontade, mas fala de *eu* profundo, e sua filosofia é, em suma, uma filosofia da liberdade. E isso equivale a dizer que é uma filosofia do espírito. E essa filosofia já começa a impressionar, já começa a exercer o seu império, não somente na França, mas no mundo, entendendo-se por mundo, é óbvio, o mundo culto, isto é, o mundo das nações civilizadas, porque as nações sem cultura, sem vida independente, sem pensamento próprio na obra da civilização, não pertencem propriamente ao corpo desse mundo, são como uma cauda que a ele se liga e que ele arrasta. Estaremos neste caso?... Esse mundo, compreendendo a cauda que o acompanha, é como um cometa que vem do desconhecido e se perde no desconhecido. E parece-me que presentemente esse cometa vai, no espaço do pensamento, atravessando uma região, ou, para falar mais claramente, subindo uma montanha, de onde se percebem claridades longínquas. Dessas claridades participam até mesmo os que vão na cauda. É que, para a humanidade, abrem-se novos horizontes, e o que os positivistas e materialistas imaginavam como luz não é senão poeira que vai ficando, trevas que foram vencidas. Esses repetidores e comentadores inconscientes, que vivem somente a traduzir o que ecoa lá fora são, aliás, sempre, pelo que pronunciou a última palavra. Mas aqui entenderam que já não deviam mover-se e continuam a repetir o eco que já morreu no passado, isto é, a velha chapa materialista ou positivista. É assim que falam de Bergson com certa curiosidade ou com certo receio, mas ignoram que Bergson é o fundador de um espiritualismo novo, ligando-se a Biran, embora considere os problemas sob ponto de vista diverso, tendo uma base mais larga na biologia e tendo vindo depois da revolução por que passou o espírito humano, com o desenvolvimento espantoso das ciências

naturais no século XIX. Esses míopes, que ficaram parados, falam talvez de Bergson, como se se tratasse de algum comentador de Augusto Comte.

Fonógrafos que vivem a repetir idéias de que não têm nem a compreensão, nem o sentido; corja de gafanhotos que vivem a estragar e a destruir a seara alheia!...

. . . .

Capítulo IV

A FRENOLOGIA *

32 – A FRENOLOGIA DE GALL[34]

FAZ-SE necessário aqui volver a uma época anterior, para considerar uma teoria hoje morta e que provavelmente nunca teve senão vida fictícia, artificial, efêmera, mas que não deixa de ter o seu valor histórico, pois foi precisamente a teoria que serviu de transição para a psicologia fisiológica. Refiro-me à frenologia de Gall. Trata-se de uma interpretação fisiológica da velha teoria das faculdades d'alma, tal como fora instituída desde Woolf. Gall pretendeu explicar essas faculdades não como forças ou energias

---

* A edição original não traz no texto a divisão numérica relativa ao presente capítulo IV (N.da R.)

34 Francisco Joseph Gall, pensador alemão (1758-1822). Viveu em Paris, a partir de 1807. Suas obras principais são: de 1810 a 1820, a obra em 4 volumes que Gall publicou conjuntamente com Spurzheim – *Anatomia e fisiologia do sistema nervoso em geral e do cérebro em particular*; de 1822 a 1825, 6 volumes sobre as *Funções do cérebro e de cada uma de suas partes.*

inerentes a uma substância espiritual, mas como funções cerebrais. Deste modo, era para a anatomia e para a fisiologia que apelava e foi assim que indicou a direção que devia levar à psicologia fisiológica. Sendo, porém, no seu tempo, ainda muito imperfeita a fisiologia cerebral, era sobre a forma exterior do crânio que se apoiava para o seu sistema de localização das funções psíquicas e era a certas protuberâncias que se notam na caixa craniana que ligava as principais aptidões dos diferentes indivíduos. Tal processo de localização era inteiramente arbitrário, e Gall não poderia apresentar provas, nem fazer experiências. Entretanto a novidade da cousa chamou a atenção e o certo é que a obra de Gall chegou a ter a princípio imenso sucesso. E Gall, decompondo o cérebro, ia, ao mesmo tempo, multiplicando as faculdades. Foi assim que chegou a distinguir vinte e sete aptidões diferentes, cada uma das quais tinha a sua localização particular no cérebro e era mesmo indicada por uma determinada protuberância no crânio. Spurzheim elevou esse número a trinta e cinco. Augusto Comte contentou-se com dezoito faculdades irredutíveis, dez ligadas ao coração, cinco ao espírito, três ao caráter. As faculdades do coração são por ele localizadas na parte posterior do cérebro e no cérebro, as do espírito, no cérebro anterior, e as do caráter, na região intermediária. A comprovação é que não seria fácil. A cousa é, como se vê, feita de todo arbitrariamente. Gall fazia também, a seu modo, a distribuição das suas vinte e sete faculdades e dava a cousa certa. Serviam-lhe de guia as protuberâncias do crânio. Tais exageros tornaram visível o artifício da idéia. Viu-se que toda a construção era puramente fantástica, e a frenologia caiu logo no descrédito e no ridículo.

33 – AS NOVAS TENTATIVAS DE LOCALIZAÇÃO DAS FUNÇÕES PSÍQUICAS

Quem primeiro se opôs à frenologia de Gall foi Flourens,[35] que iniciou, sobre o cérebro e sobre o sistema nervoso, uma série de

---

35 Jean Pierre Flourens, fisiologista francês (1794-1867). Escreveu obras notáveis, entre outras: *Buscas experimentais sobre as propriedades e funções do sistema nervoso nos animais vertebrados* (1824); *Experiências sobre o sistema nervoso* (1823); *Exame da frenologia, reputação das doutrinas materialistas de Gall, Spurzheim e Broussais* (1842-1843).

estudos que estavam destinados, como observa Villa, a substituir por completo as teorias de Gall. Flourens, entretanto, liga também a inteligência e a vontade ao cérebro, mas ao cérebro somente. Quanto aos outros centros do sistema nervoso são, no seu entender, destinados às funções da vida vegetal e aos movimentos propriamente fisiológicos do organismo.

Combate, contra Gall, a divisão do cérebro em diferentes seções, a cada uma das quais corresponda uma determinada função psicológica particular. Sustenta, pelo contrário, a homogeneidade absoluta do material cerebral. Deste modo, se se chegasse a suprimir uma parte qualquer do cérebro, resultaria daí, no seu entender, não o desaparecimento de uma determinada função psíquica, mas um enfraquecimento geral da inteligência. As partes restantes do cérebro iriam, entretanto, gradativamente preenchendo as funções da parte que foi suprimida. Foi o que Flourens chegou a verificar depois de numerosas experiências feitas sobre animais. Não se trata, pois, de uma teoria arbitrária, puramente fantástica, como fora a frenologia de Gall, mas de uma concepção que era o resultado de um paciente estudo feito de acordo com os métodos de observação mais acreditados na época. É o que explica a aceitação que vieram a ter as idéias de Flourens.

O princípio da homogeneidade da matéria cerebral veio, entretanto, a ter depois um forte desmentido em experiências feitas por Broca, célebre antropologista francês, que pretendeu ter descoberto em 1861 – depois de numerosas experiências sobre casos patológicos – que as funções da linguagem são localizadas na terceira circunvolução frontal do hemisfério esquerdo. Broca observou que todos os enfermos que perdiam o uso da linguagem apresentavam uma lesão no cérebro, e, sendo esta lesão sempre naquela circunvolução, daí concluiu que era ali que estava a parte do cérebro em que se localiza a função da linguagem. O fato despertou interesse e numerosas experiências foram feitas no sentido de descobrir a base das outras funções psíquicas; mas tudo sem resultado. De maneira que a esperança, que um momento sobreveio, de que seriam reabilitadas as teorias de Gall fracassou por completo.

Hoje cogita-se ainda de um sistema de localização das funções psíquicas, mas em sentido inteiramente diverso do da frenologia de Gall.

Trata-se de tentativas de localização fundadas sobre observações feitas, ao microscópio, sobre a estrutura das fibras e das células nervosas. É um gênero de observações que se ligam ao começo dos estudos histológicos, estudos que tomaram, dentro de pouco tempo, o mais largo desenvolvimento. Por essas observações foi contestado o princípio da homogeneidade da matéria cerebral, mas somente para que se distinguissem, no sistema nervoso, "os nervos sensitivos que, agrupados no cérebro, seguem vias distintas e terminam em grupos distintos de células, e os nervos motores que partem igualmente de pontos diversos do cérebro, em feixes de fibras que vão também terminar em partes diferentes do corpo". É a esta ordem de observações que se ligam, sobre o assunto, os trabalhos de Turk, Ferrier, Fritsch e Hitsig. No mesmo sentido manifesta-se também Munk. Este aliás declara-se adversário do sistema das localizações; mas, se bem que sustente "ter a inteligência sua sede, não numa parte determinada do cérebro, mas em todas as circunvoluções cerebrais", todavia admite que "possam ser localizadas as funções de interpretação e reconhecimento das impressões sensíveis elementares, como sejam as esferas auditiva, visual, etc.". Todas essas tentativas de localização das funções psíquicas são referentes somente aos fenômenos psíquicos elementares, não se cogitando, por modo algum, de fazer a localização dos processos mais complexos, como a inteligência, a vontade, etc. Ainda assim, essa idéia de uma nova localização foi vigorosamente combatida por Goltz, anatomista, no dizer de Villa, o historiador da psicologia moderna – de grande valor, o chefe da escola dita de Estrasburgo. Para dar uma idéia do desprestígio da frenologia propriamente dita, basta considerar que Goltz, combatendo os seus adversários, acredita depreciá-los, distinguindo-os com o qualificativo de novos frenologistas.

Grasset, fisiologista e psicólogo dos mais recentes, ocupa-se igualmente com a questão da localização das funções psíquicas; mas também em sentido novo, que nada tem de comum com a frenologia propriamente dita. "Trata-se unicamente de saber," diz ele, "se é possível localizar os neurônios que, em todas as doutrinas, servem para o funcionamento do psiquismo, seja superior, seja inferior. É uma questão pura de fisiologia e de fisiopatologia que se pode formular assim: os neurônios, cuja integridade é necessária para o funcionamento psíquico, são localizados numa

dada região dos centros nervosos, ou estão difundidos um pouco por toda a parte?"[36]

Chamam-se neurônios (neuronis) os elementos constitutivos do sistema nervoso. Cada célula com seus prolongamentos forma um neurônio. Este é a unidade da célula e seus prolongamentos. Quem primeiro se serviu desta palavra foi Waldeyer. Mas a palavra fez época e foi logo consagrada pelo uso. Hoje faz-se do neurônio um ser vivo. Crasset diz positivamente: O neurônio é a unidade viva do sistema nervoso. A palavra exerce muitas vezes poderosa influência sobre a ciência, e, não raro, embaraça a descoberta da verdade. Também há muita ciência que não passa de ciência de palavras. No caso em questão, porém, é de supor que o emprego da nova palavra se justifique. O sistema nervoso decerto tem seus elementos constitutivos e, resolvendo-se estes em unidades, que sejam essas unidades representadas por um nome distinto, não é cousa de que se deva recear que resultem conseqüências funestas. A química também decompõe os corpos em moléculas, e estas, em átomos. Dir-se-á: mas o átomo é simplesmente uma hipótese. Não importa. O neurônio será também uma hipótese; mas essas hipóteses são úteis para a coordenação do estudo. Trata-se dos elementos constitutivos do sistema nervoso, das células e das fibras em que este se resolve, e chamem-se estas – células e fibras – ou segundo o termo novo – neurônios – pouco importa; o que resta saber, nos termos da questão formulados por Grasset, esses elementos podem ser localizados.

Como se vê, a questão é posta em termos muito vagos. De toda forma a localização refere-se, também aqui, somente aos processos psíquicos elementares, não se tratando por modo algum de uma divisão do cérebro em diferentes seções, a cada uma das quais corresponda uma função psíquica distinta. É certo que Grasset distribui os neurônios em diferentes agrupamentos e distingue assim diferentes centros: os centros de projeção, os centros de associação inferior ou superior, etc.. E é certo que, em correspondência a essa distribuição dos neurônios por diferentes centros, Grasset chega mesmo a arquitetar um polígono, acima do qual se acha o centro *O*. Este representa a personalidade ou a consciência. No po-

---

36 *Introduction physiologique à l'étude de la philosophie,* cap. VII.

lígono estão os centros correspondentes aos atos psíquicos inconscientes. "No estado normal," diz Grasset, "todos estes centros são ligados entre si por fibras que asseguram sua colaboração e sua sinergia. Entre *O* e os centros motores do polígono há não somente vias centrífugas que permitem a *O* transmitir suas ordens a *E M K*, mas também vias centrípetas que dão a *O* a consciência do que se passa em *E M K*, ainda quando a atividade de *E M K* tenha sido provocada, não por *O* mesmo, mas pelos outros centros poligonais A V T. Os atos que se passam no polígono só se tornam conscientes quando *O* os conhece."[37]

Seria erro supor que esse polígono, tal como o apresenta Grasset, corresponde a uma imagem ou a uma descrição gráfica do cérebro que ficaria assim decomposto em diferentes seções. Não, absolutamente não se trata disto. O polígono de Grasset tem apenas o valor de um esquema e é proposto unicamente no intuito de coordenar o estudo das funções psíquicas. É um simples expediente de método; não é como se poderia supor, uma carta cerebral, nem quer dizer que se encontrem no cérebro diversos centros ou agregados de neurônios, cada um com sua individualidade distinta, em correspondência perfeita com os centros poligonais.

37 Veja-se em Grasset, ob. cit, a descrição do polígono.

. . . .

Capítulo V

A PSICOLOGIA NA ESCOLA CRÍTICA E NA ESCOLA POSITIVISTA

34 – O CRITICISMO E O POSITIVISMO

DOIS homens merecem na evolução da filosofia moderna um lugar à parte, não somente pelo caráter radical das suas conclusões, mas também pela influência que exercem, e ainda continuam a exercer, sobre o pensamento contemporâneo. São Kant, o fundador do criticismo, e Augusto Comte, o autor do *Curso de Filosofia Positiva* e fundador da Religião da humanidade. De ambos já me ocupei com o necessário desenvolvimento em obra anterior.[38] Aqui limitar-me-ei a considerar a atitude que tomaram com relação à psicologia. Ambos se colocaram, com relação à psicologia, na atitude da impugnação e do combate. Ora, a filosofia que começa a constituir-se, e que tem de dominar o futuro, é precisamente a psicologia. Isto significa que Kant e Augusto Comte são pensadores que pertencem inteiramente ao passado, que representam uma filosofia morta, e já não podem, por isto, ser tomados em consideração senão por sua significação

---

38 *Evolução e relatividade,* caps. VIII e seguintes.

histórica. Exerceram, sem dúvida, uma influência enorme; mas simplesmente como demolidores. Por isso mesmo cessou de todo a ação da crítica a que submeteram a obra do pensamento e o trabalho do espírito. Essa crítica não tem mais razão de ser, porque já agora o que é preciso é reconstruir; e insistir na obra de demolição, que promoveram aqueles dois últimos representantes do que poderia chamar-se a filosofia da revolução, seria retrogradar, ou, pelo menos, embaraçar o desenvolvimento natural das idéias.

35 – A PSICOLOGIA EM FACE DO CRITICISMO

Kant não foi um psicólogo, mas, no verdadeiro sentido da palavra, um metafísico: o que significa que não se propôs a interpretar o espírito humano, mas a explicar o sentido da universal existência. Em outros termos: suas preocupações não foram simplesmente psíquicas, porém antes universais e cósmicas. É verdade que uma cousa se liga necessariamente à outra. Mas o processo é diverso para a elaboração do conhecimento conforme se parte da consciência para explicar o conjunto das cousas, ou, pelo contrário, do conjunto das cousas para explicar a consciência. No primeiro caso, partindo do testemunho dos sentidos, segue-se uma progressão que em verdade não tem limites, mas, em todo o caso, não deixa de ser segura, porque tem seu fundamento na experiência. No segundo caso, considera-se em primeiro lugar o todo, para explicar, por dedução, o espírito, partindo, por via ontológica, de conceitos *a priori*. Esse último foi ainda o processo de Kant, que, embora se tivesse colocado em franco rompimento com a escolástica, todavia não conseguiu libertar-se de todo de suas fórmulas complicadas e rijas e de seus métodos preconcebidos e ocos. A sua atitude, em relação à metafísica, foi, não obstante, também a da impugnação e do combate; e se ele impugnou e combateu igualmente a psicologia, foi precisamente porque, no seu ponto de vista, a psicologia é uma das partes da metafísica. De maneira que quando afirmamos: – Kant foi um metafísico – queremos com isso dizer simplesmente que foi um filósofo que se ocupou, de preferência, com a metafísica. É indiferente que com ela se tenha ocupado, exatamente para destruí-la. Estava aliás no seu papel de crítico. Pois Kant não foi o fundador do criticismo?

A metafísica, segundo Kant, é obra exclusivamente da razão; quer dizer: é fundada sobre o raciocínio e não sobre a experiência. Essa última, subordinada à sensibilidade e ao entendimento, prescreve leis inflexíveis a que está fatalmente sujeita a nossa atividade cognitiva, isto é, impõe limites que não podem ser ultrapassados. Mas a razão não se conforma com isso e é por disposição natural levada a exceder esses limites. A sensibilidade é, no sistema de Kant, a faculdade da intuição; o entendimento, a faculdade do juízo; a razão, a faculdade dos princípios. Ora, todo princípio liga-se a um princípio mais geral, este a outro ainda mais geral, e assim sucessivamente; e a razão só se satisfaz quando se eleva, em cada série de fatos, a um princípio que seja, em si mesmo, independente de qualquer outro princípio, isto é, quando se eleva a um princípio incondicionado ou absoluto. Tudo é condicionado: é o que explica a experiência. E nisto limites insuperáveis são impostos à atividade do espírito no que se refere à elaboração do conhecimento. É o que se poderia chamar a cadeia da razão. Mas a razão não se conforma com essa fatalidade de sua própria natureza: quebra essa cadeia, e considerando, em cada ordem de fatos, a série das condições, pretende elevar-se a uma idéia ou conceito que abrange o objeto em toda a sua esfera (universalidade), compreendendo a totalidade de suas condições; quer dizer: pretende elevar-se a uma idéia ou conceito do incondicionado. Esta idéia ou conceito do incondicionado é o que Kant chama idéia transcendental. É a obra do raciocínio, quando ultrapassa os limites da experiência e pretende especular sobre fatos ou concepções que não se explicam pelas impressões sensíveis e ficam assim em esfera superior ao mundo dos fenômenos.

As idéias transcendentais reduzem-se, segundo Kant, a três, em correspondência com as três diferentes espécies do raciocínio: categórico, hipotético e disjuntivo. Tais são: a idéia da unidade absoluta ou incondicionada do sujeito pensante, a idéia da unidade absoluta da série das condições do fenômeno e a idéia da unidade absoluta das condições de todos os objetos do pensamento em geral. São os três incondicionados ou os três absolutos que formam o objeto particular da metafísica. Esta compreende assim três ciências distintas: a ciência transcendental da alma *(psicologia racional)*, a ciência transcendental do mundo *(cosmologia racional)*, e a ciência transcendental de Deus *(teologia racional)*.

Essas três ciências são, segundo Kant, sem nenhum fundamento na realidade, tratando-se aí não de fatos, mas de idéias; não de realidades, mas de simples construções artificiais da razão: construções a que nada corresponde objetivamente, embora essas idéias ou essas construções não devam ser compreendidas como simples acidentes do espírito e resultem, ao contrário, das próprias condições do pensamento: razão pela qual Kant as qualifica como *ilusão natural e inevitável*.

Pois bem: o fim a que se propôs Kant na *Crítica da Razão pura*, em particular na parte referente à *dialética transcendental*, foi exatamente dissipar essa ilusão. E ela desfaz-se, uma vez feita a determinação precisa das verdadeiras condições do conhecimento, porque, sendo a experiência fundada na sensibilidade (intuição) e no entendimento (juízo) a única fonte do conhecimento, a metafísica, como obra exclusivamente da razão, não pode justificar-se, por não ter apoio nos fatos; e tem assim fatalmente de desmoronar-se. E esse desmoronamento impõe-se de modo irresistível só pelas condições gerais ou pelos termos mesmos com que nos é posta a questão da metafísica. Kant, entretanto, não se limita a essa indicação geral e entra na análise detalhada dos fatos, no sentido de provar que todos os argumentos que servem de base à teologia, à cosmologia e à psicologia são falsos. O argumento referente à psicologia, em particular, com o qual se pretende provar o princípio da substancialidade d'alma, partindo do *cogito* cartesiano, é simplesmente um paralogismo. Esse princípio cai pela base e com ele todos os outros princípios que dele derivam: assim são envolvidos no naufrágio da metafísica igualmente os princípios da simplicidade, da espiritualidade e da imortalidade d'alma. E da psicologia, como se vê, nada fica de pé.

A psicologia racional fica, deste modo, inteiramente fora de combate. Isto, entretanto, não impede que Kant cogite de uma psicologia empírica e mesmo racional, embora por processos outros; do mesmo modo que o desmoronamento da teologia racional não impede que venha a cogitar de uma teologia moral. É que as obras de Kant, no seu conjunto, são extremamente complicadas e encerram contradições que chegam a parecer assombrosas.

Na obra publicada por Poelitz sob o título de *Lições de Metafísica*, escrita não por Kant, mas segundo notas tomadas no seu ensino, grande

parte é dedicada à psicologia. Domina aí a inspiração de Wolf. Nessa obra, tratando de fixar a posição da psicologia no conjunto do conhecimento científico, Kant começa definindo a natureza. Esta é constituída pela totalidade dos objetos que ferem os nossos sentidos. E ao conhecimento da natureza assim compreendida chama Kant Fisiologia. E como a natureza compreende tudo, pode dizer-se que a fisiologia é toda a ciência. E como há duas espécies de sentidos, um externo, outro interno, daí resulta que há duas espécies de fisiologia, sendo uma referente aos objetos do sentido externo, e outra referente aos objetos do sentido interno. A primeira é a física, a segunda é a psicologia. Mas a fisiologia considerada em seu conjunto pode ser racional ou empírica; a primeira, estudando a natureza, com fundamento exclusivamente na razão, partindo de puros conceitos; a segunda, estudando a natureza de acordo com a experiência, tendo por base a observação da realidade. Há, pois, uma física racional e uma física empírica, uma psicologia racional e uma psicologia empírica.

Kant passa em seguida e estudar as faculdades da alma, as representações, o apetite, o prazer e a dor, as faculdades superiores do conhecimento, e, por fim, o comércio da alma com o corpo. E é nisto que consiste a psicologia empírica. Depois passa a considerar a psicologia racional e aí volta a defender os princípios da substancialidade, da simplicidade, da espiritualidade e da imortalidade d'alma: o que aliás já fora tudo desmoronado pela *Crítica da Razão Pura.* Não parece bem estranho?... É verdade que, não tendo sido escritas pelo próprio Kant as *Lições de Metafísica,* em rigor não lhe cabe a responsabilidade dessa obra. Mas a obra, forçoso é reconhecer, é toda feita em moldes kantianos, e o estilo, o método, a disposição das matérias, a técnica, tudo aí demonstra e revela o espírito de Kant. Está, porém, toda a obra em contradição com as conclusões radicais da *Crítica da Razão Pura*? Mas a *Crítica da Razão Prática*, escrita pelo próprio Kant, não estará no mesmo caso? E na *Crítica da Razão Pura*, na própria *Crítica da Razão Pura* considerando-se a parte da *dialética transcendental* referente à cosmologia, não é certo que tudo aí se resolve em antinomias, isto é, que nos são apresentadas a respeito das mesmas questões fundamentais, ao lado uma da outra, a tese e a antítese, cada uma acompanhada da respectiva demonstração, perfeita e acabada, como se fosse possível, tratando-se das mesmas questões, consideradas

sob o mesmo ponto de vista, sustentar ao mesmo tempo o sim e o não? ... A sofística faz desses prodígios.

Não é, entretanto, nas obras em que Kant, por assim dizer, se opõe a si mesmo, combatendo o espírito da filosofia fundada pela *Crítica da Razão Pura*, mas nesta obra mesma, e nas obras que desenvolvem o pensamento de que aí são lançadas as bases, que se encontra o que a filosofia crítica encerra de maior interesse para a psicologia. De fato, é aí que Kant submete a uma detalhada análise as operações do espírito humano, compreendendo as operações da sensibilidade *(estética),* as operações do entendimento *(analítica)*, e as operações da razão *(dialética).* Como se vê, acha-se aí envolvida toda a atividade mental, considerada principalmente sob seu aspecto lógico, que é também o mais importante. E se as idéias de Kant já não podem prevalecer e foram pelos psicólogos posteriores deixadas de lado, em todo o caso é certo que a direção que por ele foi dada ao estudo do mecanismo do conhecimento foi eficaz e fecunda e exerceu real influência, sendo certo, também, que toda uma numerosa e sucessiva geração de pensadores, que, aliás, se dividem em correntes várias, deriva de Kant. Demais: Kant, combatendo a metafísica no velho sentido da palavra, isto é, a metafísica como ciência das idéias transcendentais (psicologia, cosmologia, teologia), propunha-se, não obstante, a criar uma metafísica nova, de caráter empírico, positivo e real. Esta devia ser precisamente a crítica da razão, isto é, a análise da experiência ou a determinação dos limites do conhecimento. Ora, isso em última análise não é o que se poderia chamar análise do mecanismo do espírito ou ciência dos fenômenos psíquicos? E não significa isso exatamente que a metafísica vem a ser absorvida pela psicologia ou deve ser substituída por esta: Vê-se, pois, que Kant, apesar de todas as suas vacilações, de todas as suas obscuridades e também de todas as suas contradições, não deixou de obedecer à tendência geral do pensamento moderno. E é assim que a filosofia crítica entra também em convergência com todas as outras correntes do espírito na mesma direção comum da absorção da filosofia pela psicologia.

36 – A PSICOLOGIA EM FACE DO POSITIVISMO

Augusto Comte é ainda mais sistemático do que Kant na sua impugnação da psicologia. Parece mesmo que a palavra psicologia lhe

causa pavor; tanto assim que se furta, ao que é de supor, de propósito deliberado, a empregá-la, como se se tratasse de uma palavra sacrílega que apenas serve para lembrar o período fatal do *tenebroso espiritualismo*, com sua cogitação de entidades fantásticas e com seu desperdício de uma soma imensa de energia em cogitações estéreis. E se fala algumas vezes de psicologia e de teorias psíquicas, é somente quando se refere a seus adversários e no intuito de combatê-los. Assim, não há, na classificação hierárquica das ciências, tal como foi arquitetada por Augusto Comte, lugar para a psicologia. O que se estudava sob esse nome entra legitimamente como parte na biologia, e a parte da biologia que se refere a esse assunto distingue o fundador do positivismo com o nome pomposo de *teoria positiva das funções afetivas e intelectuais*, ou, de modo mais preciso, com o nome de *psicologia cerebral*, ou ainda com o nome, a que dá particular preferência, de *fisiologia frenológica*.

Esta última denominação lembra o nome de Gall. Gall efetivamente entra em contribuição para a obra de Augusto Comte, e nesta parte que é de todas a mais difícil. Mais do que isto: Gall é chamado a representar um grande papel na evolução do pensamento moderno. Foi quem veio completar a obra de Descartes... Pobre Gall!... Nunca imaginou talvez que pudesse ser elevado a tão vertiginosas alturas. Foi quem deu à concepção de Descartes, que ficara em meio caminho, toda a sua extensão e desenvolvimento, submetendo também as funções mentais – afetivas e intelectuais _ ao puro mecanismo; foi quem deu o salto mortal pelo qual se determina o momento em que o movimento se transforma em consciência: salto diante do qual recuou Descartes; que Leibniz considerava impossível; e que ainda hoje os materialistas mais resolutos, na impossibilidade de outra solução, evitam cautelosamente, concebendo a consciência como uma prioridade fundamental e irredutível, pertencendo já ao átomo. É o ponto de vista de Haeckel. Do mesmo modo se manifestam também, entre outros: Noiré, Mme. Clémence Royer, etc. Realmente, explicar o espírito pela matéria, a consciência pelo movimento, seria equivalente a explicar o consciente pelo inconsciente, a luz pelas trevas, o ser pelo nada. É o milagre que, segundo Augusto Comte, foi feito por Gall. E para realizar uma revolução de tão extraordinárias proporções não lhe foi necessário grande esforço. Bastou-lhe considerar uma indicação muito simples, isto é, as protuberâncias da

caixa craniana. E tudo ficou assim, feito, só por um golpe de audácia. Restava a Comte corrigir as imperfeições e defeitos de seu precursor e dar à doutrina a forma definitiva e naturalmente perpétua, incorporando-a a seu sistema de filosofia positiva. E os discípulos atuais, ainda deslumbrados e perplexos, principalmente entre nós, vão repetindo o ensino do mestre e proclamam pelos quatros ventos do espírito: está resolvido o problema do espírito humano, e já não há mais neste sentido o que fazer!.. Pobres positivistas.

A preferência dada por Augusto Comte à frenologia de Gall tem, entretanto, a sua razão de ser e explica-se, entre outras, pelas duas causas seguintes: 1º) pela influência que tinham as teorias materialistas na época de Augusto Comte; 2º) pela aversão exagerada de que este sempre se mostrou dominado contra o método introspectivo. Esta aversão, aliás, era um resultado direto da influência mesma do materialismo, porque, se é pela matéria que tudo se deve explicar, é evidente que, para explicar o espírito, o que é preciso observar é a própria matéria: o que equivale a dizer que não se pode admitir, nem é explicável, a idéia de uma observação interior. A condenação do método introspectivo resulta assim imediatamente dos dados mesmos do problema do espírito, uma vez posto este em termos materialistas. Mas o filósofo positivista que pretende condenar ao mesmo tempo o materialismo e o espiritualismo, envolvendo-os no anátema que lançou contra as doutrinas ditas metafísicas, desconhece a verdadeira filiação de seus próprios princípios e, para condenar o método introspectivo, recorre a outros processos, ou melhor, julga-se dispensado de qualquer prova e dá a introspecção como cousa absurda e contraditória. É assim que, condenando este método já na primeira lição do *Curso de Filosofia Positiva*, limita-se aí a observar, quanto aos fenômenos intelectuais, que há impossibilidade manifesta para observá-los. "O indivíduo pensante", diz ele, "não poderia dividir-se em dois, de que um raciocinaria, enquanto outro observaria o fato de raciocinar. O órgão observado e o órgão observador, sendo, neste caso, idênticos, como a observação poderia ter lugar?" Depois, tratando especialmente das funções intelectuais e morais, na lição 45, diz: "Seria certamente supérfluo acrescentar aqui qualquer cousa a que já suficientemente indiquei, no começo deste tratado, para fazer ver o *profundo* absurdo que, por si só,

apresenta a suposição, tão *evidentemente* contraditória, do homem observando-se quando pensa *(se regardant penser)*". Parece incrível que semelhantes argumentos fossem formulados por Augusto Comte, pois fazem supor desconhecimento completo do que se deve entender por introspecção, denotando, ao mesmo tempo, a mais estranha confusão quanto ao verdadeiro sentido do sujeito e do objeto como termos essenciais e necessários do conhecimento. A linguagem mesma de Augusto Comte, o que é aliás de estranhar, oferece aí um exemplo curioso de adjetivação impertinente. Este *profundo*, ligado a absurdo, e a expressão *evidentemente contraditória*, ligada à suposição, são injustificáveis num escritor, nem sempre elegante, mas claro e em geral sóbrio e metódico na exposição e incapaz de procurar fazer efeito por palavras.

Mas então, observar-se, conhecer-se, tratar de si próprio como objeto do conhecimento, é cousa que envolve contradição? Nesse caso, Descartes, cuja obra, aliás, Augusto Comte pretendeu completar e que fazia do *conhecimento de si próprio* o ponto de partida de todo conhecimento, e Sócrates que fazia da conhecida regra: *nosce te ipsum*, a lei suprema do homem, seriam os mais absurdos de todos os pensadores. Semelhante afirmação é que seria absurda. Depois, contra este modo de interpretar as condições fundamentais do conhecimento, protesta a consciência universal. Conhecer-se, dominar-se, tornar-se consciente de si mesmo, foi sempre para todo homem capaz de compenetrar-se da idéia de que sua existência deve ter uma razão de ser e de que sua passagem pela vida deve ter uma significação na obra da natureza – a mais nobre, a mais alta aspiração; nem seria talvez exagero afirmar que não é outro o fim de toda a existência em geral.

Não. Conhecer-se, observar-se a si mesmo, não é contradizer-se, o que seria equivalente a negar-se. Nisto está, pelo contrário, a mais alta, a mais profunda das afirmações.

Negar a possibilidade da introspecção é negar a possibilidade do conhecimento de si próprio; é negar, portanto, a possibilidade da psicologia. Foi o que fez Augusto Comte, e nisto foi coerente. Daí a acusação que foi feita a seu sistema; acusação que por Lévy-Bruhl, um dos seus mais autorizados intérpretes, foi formulada nestes termos: "Que pensar de uma filosofia que, de propósito deliberado, omite uma parte, e, segundo

muitos, a parte capital da realidade, o mundo da consciência, a natureza espiritual do homem? [39]

Contra essa acusação Lévy-Bruhl defende Augusto Comte; mas em sua defesa limita-se a observar que há aí somente uma grave confusão de palavras e de idéias. O que Augusto Comte condena não é psicologia propriamente dita, mas unicamente o método introspectivo. Mas neste caso a objeção não é somente contra Augusto Comte, mas contra a maior parte dos psicólogos de nosso tempo. Lévy-Bruhl devia antes dizer: contra todo o materialismo, porque realmente é do materialismo, do materialismo diretamente, que vem essa guerra e essa aversão invencível à introspecção. Há ainda, segundo Lévy-Bruhl, outra razão pela qual Augusto Comte não devia servir-se da palavra *psicologia*. É que essa palavra era, em seu tempo, a propriedade da escola eclética, Por método psicológico entendia-se, então, o método de Jouffroy, e por psicologia entendia-se a ciência fundada por Cousin sobre a análise do eu. Comte, que combate estas filosofias, devia evitar com eles todo o contato; devia por conseguinte evitar que a seus estudos sobre os fenômenos psíquicos fosse dado o mesmo nome de que eles se serviam, isto é, o nome de psicologia.

É uma defesa que vale pelo reconhecimento da legitimidade e justiça da acusação. Mais ainda: a acusação torna-se mais grave pela confissão, que escapa a Lévy-Bruhl, de que toda a impugnação à psicologia foi feita unicamente por espírito de sistema, não por interesse da verdade. Realmente é curioso; Augusto Comte negou à psicologia o caráter de ciência independente, para incluí-la como parte na biologia, unicamente para que suas idéias não pudessem ser confundidas com as de Jouffroy e Cousin. E cousa mais curiosa ainda: isto não impediu que ele viesse a fazer psicologia e que sua psicologia tenha pontos de contato muito importantes com a psicologia dos escoceses e mesmo com a dos ecléticos, com a de Jouffroy e Cousin, portanto, de quem combate o método, não as idéias propriamente ditas. "Estes pontos de contato são numerosos e importantes" diz positivamente Lévy-Bruhl: "De uma e outra parte, os fenômenos psíquicos são ligados a faculdades, e estas, representadas como 'disposições' ou 'proprie-

39 Lévy-Bruhl – *La philosophie d'Auguste Comte* – liv. II, cap. V.

dades' inatas. De uma e outra parte, o problema psicológico parece consistir na determinação do número e das relações destas faculdades, cuja ação diversamente combinada produz os fenômenos psíquicos; trata-se, antes de tudo, de não considerar como uma faculdade elementar o que resulta com efeito do concurso de muitas, ou vice-versa. De uma e outra parte, pretende-se fundar esta doutrina das faculdades inatas sobre a observação da natureza humana.[40]

Em verdade, Augusto Comte faz psicologia. Mais do que isto: serve-se do método que tão apaixonadamente combate, serve-se do método introspectivo. Também sem isto ser-lhe-ia impossível fazer psicologia. Não é, porém, na parte de seus estudos referente à biologia que se encontram as idéias com que entra no domínio da psicologia propriamente dita; mas em outros trabalhos, e em particular nos estudos referentes à sociologia. É que a sociologia, tal como a fundou Augusto Comte, é um sistema de filosofia da história; e a filosofia da história é um dos ramos da psicologia. É a psicologia coletiva ou a psicologia da ordem social. É assim que a lei fundamental, que serve de base a todas as investigações históricas de Comte, lei que é o fundamento de todo o seu sistema sociológico, a lei dos três estados – a espinha dorsal do positivismo –, na frase de Stuart Mill, é uma lei proposta pelo fundador do positivismo como princípio regulador do desenvolvimento histórico do pensamento. E isto significa precisamente que é uma lei psicológica. Mas quão longe está esta psicologia daquela chamada teoria positiva das funções afetivas e intelectuais, com que Augusto Comte pretendeu reduzir o estudo dos fenômenos psíquicos ao ponto de vista exclusivamente biológico, aceitando a orientação da frenologia de Gall? E se Augusto Comte tivesse escrito a sétima ciência de sua classificação hierárquica, isto é, a Moral, é de supor que aí ainda tivesse maior preponderância a psicologia, no verdadeiro sentido da palavra, uma vez que é aí que, de modo mais particular, se deveria considerar o estudo da natureza humana em sua significação mais profunda e decisiva. Mas se bem que não tivesse escrito a Moral, é certo que sua orientação mudou na última fase de seu desenvolvimento filosófico, mesmo quanto à apreciação

40 *Loc. cit.*

do valor da frenologia. Na Política Positiva, tratando da biologia, quando se refere às funções afetivas e intelectuais, distingue esta parte da ciência da vida com a denominação bem característica de biologia transcendente; e isto significa exatamente que os fenômenos são aí de natureza especial e extremamente complicados. E não seria preciso deduzir daí que essa nova complicação dos fenômenos oferece matéria exatamente para uma ciência distinta? Augusto Comte não tira esta conclusão, mas, reconhecendo que a parte transcendente da biologia, preparada por Cabanis e fundada por Gall, ficou reduzida a uma vergonhosa estagnação,[41] propõe-se, ele próprio, a pôr termo a esta estagnação. Mas para isto reconhece que uma ciência nova é necessária, e esta ciência é a sociologia. Trata-se então de estudar, não já simplesmente o cérebro ou o sistema nervoso como base do espírito, mas o espírito mesmo em suas manifestações, e, como é nas sociedades que estas se fazem visíveis, é para a ciência das sociedades, isto é, para a sociologia que é necessário apelar. É deste modo, como confessa Lévy-Bruhl, que "a psicologia de Augusto Comte, que, no Curso de Filosofia Positiva, era biológica por essência, na Política Positiva torna-se sociológica por essência, não sendo senão secundariamente biológica". Em todo caso, para estabelecer a ciência das "funções transcendentes", fica fora de dúvida que o ponto de vista biológico é insuficiente. E a este propósito Lévy-Bruhl cita algumas palavras de Maine de Biran que, ao que lhe parece, são singularmente semelhantes às de Augusto Comte. Biran, tratando-se de interpretar as faculdades superiores, apela para a reflexão; Augusto Comte eleva-se do ponto de vista biológico ao ponto de vista sociológico. De toda forma, o método puramente objetivo não lhe é suficiente, e Augusto Comte recorre então a um novo método de caráter subjetivo. Isto quer dizer: recorre à introspecção. Mas, como é preciso salvar a coerência, deve-se entender que esse novo método, se bem que seja subjetivo, todavia não é metafísico, mas positivo. E por isto deve entender-se que o espírito é estudado não em suas operações, mas em sua história. Quer dizer: estuda-se não o eu em sua própria atividade, mas o espírito humano, em sua evolução contínua, isto é, nas inúmeras produções com que a alma humana se manifesta na vida

41 *Politique positive*, 1º vol., Cap. III.

das sociedades, como na religião, na ciência, na filosofia, nas línguas, nas artes.

Ora, tudo isto não é senão introspecção, embora aí a introspecção seja feita não por via direta, mas indiretamente. A introspecção efetivamente pode ser feita por dois modos: direta ou indiretamente. A introspecção direta é a observação do espírito em sua própria atividade; a introspecção indireta é a observação do espírito em suas manifestações exteriores, isto é, na ciência, na filosofia, nas artes, nas religiões, etc. Augusto Comte adota esta última. Mas a introspecção indireta supõe a direta, e uma cousa não se compreende sem a outra. A que fica, pois, reduzida a oposição feita pelo fundador do positivismo ao método introspectivo?

. . . .

Capítulo VI

ÚLTIMOS DESENVOLVIMENTOS DO EMPIRISMO: A PSICOLOGIA CIENTÍFICA

37 – O PONTO DE VISTA PSÍQUICO NO PENSAMENTO MODERNO: A PSICOLOGIA COMO CIÊNCIA FUNDAMENTAL

TODAS as correntes do pensamento moderno convergiram na direção comum da psicologia; pelo menos as que exerceram ação viva e real e ainda persistem por algum resultado verdadeiramente eficaz na obra contínua do desenvolvimento do espírito. É fato que se impõe: e a nota característica da atualidade, a feição dominante entre os pensadores que se esforçam por consolidar o trabalho secular do espírito humano, é justamente esta: é no terreno particular da psicologia que devem ser debatidos todos os problemas de caráter geral e fundamental, isto é, todos os problemas de ordem filosófica.

Confirma-se assim, pela ordem mesma dos fatos, a intuição genial que, em momento de excepcional lucidez, escapou ao espírito pro-

fundamente revolucionário de Hume; "Todos os mistérios da realidade visível estão encerrados no espírito humano"; intuição que Buckle interpreta fazendo sentir que o espírito não é somente a chave que pode abrir o tesouro, mas o tesouro mesmo. "A instrução e a ciência", observa ainda Buckle, "podem dar maior realce e beleza às nossas aquisições mentais; mas não nos poderão alcançar o verdadeiro saber, não lhes sendo possível fornecer-nos os primeiros materiais, nem ensinar-nos o plano, segundo o qual esses materiais devem ser trabalhados."[42] Buckle, entretanto, não nos diz qual o meio para obter esse último resultado. Mas a indicação fica aí claramente subentendida. Fez-se necessário um esforço mais enérgico, uma penetração mais profunda. Quer dizer: fez-se necessário que o espírito, compenetrando-se de si mesmo, se esforce por descobrir no fundo obscuro de sua energia, mais intrínseca, no mais íntimo de sua própria realidade, em sua realidade mais profunda e mais recôndita, o segredo da realidade exterior: o que tudo importa em reconhecer que é, em última análise, na observação de si mesmo que está o único método com que poderá o homem tentar a solução dos grandes problemas, não somente do espírito, mas também da natureza.

Ao homem que anseia por descobrir a verdade, poder-se-á, pois, dizer: se queres rasgar o véu que oculta o mistério das cousas, encerra-te no teu próprio espírito e vê se descobres o laço pelo qual se liga, em sua infinita fragilidade, o teu mísero ser à cadeia do Universo. És folha que o vento leva, sopro que mal se percebe e em um momento desfaz-se; mas se é certo que teu ser, por qualquer modo, se prende ao mecanismo do mundo e entra como elemento na obra comum da evolução universal, deverás, só por isto, compreender que tua existência não pode ser de momento, e que este barco em que navegas, sucessivamente, terá de tocar em algum porto que dará entrada para novos continentes. Eu sou – deverás compreender. Mas daí não te será difícil concluir: eu serei. Porque não nos é possível conceber que alguma cousa, que um momento existiu, possa extinguir-se de todo.

Sim, estão aí verdades profundas, mas cheias de mistérios; estão aí mistérios essenciais, mas insondáveis. E para que cogitar do que é de si

42 *História da Civilização na Inglaterra,* cap. XX.

mesmo mortificante e impenetrável? Tal cogitação é uma tortura, porque é sem solução possível. Não será então preferível fechar os olhos a essa porta excessivamente estreita, que dá entrada para o mistério interior de nossa própria existência, e entregar-nos sem resistência à tempestade do mundo, até que cesse de todo o sofrimento a que estamos sujeitos, pelo desaparecimento completo na inconsciência e na imobilidade do nada? Não ser é não sentir, e não sentir é colocar-se acima dos sofrimentos. E será possível conceber alguma cousa de mais alto?

Ser e não ser: entre estes dois termos há incompatibilidade absoluta. Que o ser se transforme em nada, ou que o nada se transforme em ser, não se concebe. Do ser só pode sair o ser. Do nada só pode sair o nada. São verdades de caráter axiomático, pois derivam imediatamente da própria significação dos conceitos. Basta considerar em relação um com o outro os conceitos do ser e do nada, para que resultem, por derivação imediata, aquelas verdades como axiomas. Mas, sendo assim, forçoso é reconhecer que o que é será. E, deste modo, para vencer a tortura das nossas cogitações em face do mistério da vida e da consciência, o meio é não fechar os olhos, mas persistir na cogitação, porque, como já pelo ensino de Sidarta Gôtama se fazia sentir, o único meio para vencer a dor é a posse da verdade. E nós não poderemos vencer na luta da existência, negando-nos. Pelo contrário, o homem só poderá vencer, afirmando-se. E afirmar-se é conhecer-se. Conhecer-se, eis, pois, a primeira condição, ou melhor, a condição essencial e fundamental para a vitória do homem.

O conhecimento de nosso próprio ser, o conhecimento da natureza mesma do homem em sua significação mais profunda, isto é, o conhecimento do homem como ser pensante, racional e moral, tal é precisamente o objeto do que se chama psicologia. E que conhecimento, fora deste, se poderá, porventura, conceber que seja mais fecundo e tenha mais vivo interesse para o nosso coração e para o nosso pensamento? Decerto nenhum. Qualquer outro conhecimento é referente somente a modalidades exteriores da existência, e limita-se a descrever formas que passam, aparências acidentais. Só o conhecimento próprio vai ao fundo das cousas e refere-se à existência verdadeira, a existência em si mesma. Também, pelo conhecimento próprio, o homem modifica-se em seu caráter mais íntimo, torna-se uma energia mais intensa e domina-se, ao mesmo tempo que

se torna mais apto para dominar as energias externas. O conhecimento próprio é, pois, o elemento profundo do conhecimento, a luz mesma da consciência refletindo sua própria realidade. E a psicologia, expressão do conhecimento próprio, é o conhecimento mais alto, o coração da ciência; e é aí que está a fonte viva da fé que renova, e é daí que deve partir todo o impulso, como todo o movimento para a obra mais elevada e mais difícil do pensamento, para o equilíbrio moral das nossas energias psíquicas, como para o desenvolvimento contínuo de nossa vida espiritual.

38 - A CIÊNCIA MODERNA E A PSICOLOGIA

A ciência moderna reconhece o valor excepcional da psicologia e faz da psicologia o objeto de suas mais altas indagações; mas, dominada pela preocupação dos métodos objetivos, tão fecundos nas ciências físico-químicas, é de conformidade com os mesmos métodos, e por conseguinte debaixo do ponto de vista puramente mecânico, que procura explicar a vida, e, com a vida, os fenômenos psíquicos. É a esses métodos objetivos que se deve em particular a constituição da física e da química, como ciências da matéria. São os métodos de laboratório, os métodos ditos experimentais. E o que se conseguiu com esses métodos, no que se refere ao estudo dos corpos, é realmente extraordinário. E é natural que, tendo em vista o desenvolvimento maravilhoso da física e da química, se tentasse fazer aplicação dos mesmos métodos, não somente ao estudo da vida, como ainda ao estudo dos fenômenos do espírito. Daí a preocupação de submeter também os fenômenos psíquicos aos processos da observação experimental, ou mais precisamente aos métodos do peso e da medida, do metro e do compasso.

39 – O MÉTODO MATEMÁTICO DE SPINOZA E O MÉTODO FÍSICO-QUÍMICO DOS SÁBIOS MODERNOS

Já Spinoza pretendera aplicar ao estudo das paixões e do sentimento, isto é, ao estudo da vida psíquica, o método matemático.

“Eu estudarei as ações e desejos humanos,” diz ele, “como se se tratasse de linhas, superfícies e corpos.” Agora, pretendem os psicólogos da escola experimental explicar a vida pelos mesmos processos que os fe-

nômenos físico-químicos, e os fatos de ordem psíquica simplesmente pelo exame das funções orgânicas. Desde que estas se resolvem em fenômenos físicos e químicos, compreende-se que é, em última análise, pela física e pela química que se devem explicar os fatos psíquicos. Quer dizer: trata-se de explicar tudo, inclusive o espírito, em função da matéria.

Mas Spinoza, comparando os processos que adotava para o estudo da moral com os da matemática, pretendia apenas precisar e salientar o rigor de seu método, sendo que era por dedução que desenvolvia todos os seus princípios, à maneira da matemática. Era como se tivesse de fundar o que poderia chamar-se a matemática da ação. Mas os conceitos de que partia, decerto, não eram conceitos matemáticos. E assim, desta matemática da ação, havia somente analogia, quanto ao método, não identidade, para com a matemática da pura extensão ou da superfície e das linhas. E ainda nesta analogia, Spinoza não deixava de iludir-se, porque o que era análogo, nos seus processos, aos processos matemáticos, era somente a forma do raciocínio que Spinoza, por sistema, desenvolvia ao jeito dos geômetras: mas no fundo o autor da *Ética* recorria a todos os processos da observação e da intuição e estudava a alma, não como se estivesse a medir superfícies e linhas, mas em verdade pelo que observava e sentia.

Com os sábios modernos acontece o mesmo. Pretendem estudar a alma pelos processos da física e da química, mas decompondo o organismo a alma lhes escapa. Há, entretanto, fenômenos psíquicos; mas como causa destes fenômenos nenhuma substância imaterial se faz acessível aos aparelhos. Torna-se, pois, necessário negar toda a substância imaterial, torna-se, pois, necessário negar a alma. E é assim que a psicologia de "ciência da alma" se transforma simplesmente em "ciência dos fenômenos psíquicos", caracterizando-se a nova ciência psíquica principalmente por esta circunstância particular de ser uma "psicologia sem alma".

É necessário, porém, que os fenômenos psíquicos se liguem a alguma cousa. Ora, esta ligação é cousa sobre a qual hoje já não poderá haver dúvida. Ninguém desconhece que os fenômenos mentais estão sob a dependência do cérebro, e o próprio William James, que é aliás insuspeito sobre essa questão, não vacila em proclamar que a correlação constante dos estados cerebrais e dos estados psíquicos é uma lei natural. É, pois, ao cérebro e ao sistema nervoso que os fenômenos psíquicos se ligam; de onde se segue que,

para estudar aqueles fenômenos, o que é preciso é examinar exatamente o cérebro e o sistema nervoso. E ficam assim satisfeitas as condições materiais da observação. Há matéria que possa ser posta à prova dos aparelhos, há matéria que possa ser submetida ao critério do peso e da medida. Que resta então fazer? Basta entrar em obra e submeter à análise o mecanismo do cérebro, estudando-o sob todos os seus aspectos, examinando-o em suas mais ocultas energias, em sua composição química e em sua vitalidade própria, em suas células e fibras, em suas mais íntimas combinações e em seus tecidos mais profundos. Mas em vão esforçam-se os sábios. As dificuldades que acreditam vencer apenas são removidas ou disfarçadas, jamais se resolvem. Passam-se para regiões mais fundas do organismo; mas cada vez tornam-se mais impenetráveis. O mistério cresce em vez de esclarecer-se e o momento preciso, em que o movimento se transforme em consciência, continua sem poder ser determinado. Também esta determinação será sempre impossível, porque a cousa é de si mesma inconcebível. E em verdade os que pretendem explicar o espírito e seus fenômenos simplesmente por análise fisiológica, isto é, pelo exame exterior do organismo, representam o mesmo papel e chegarão ao mesmo resultado que alcançaria porventura aquele que pretendesse explicar o conteúdo de um livro pela análise química do papel e das tintas.

40 – A PSICOLOGIA CIENTÍFICA

O esforço dos psicólogos que trabalham por explicar os fenômenos psíquicos, simplesmente por análise fisiológica, em analogia com o esforço dos naturalistas que trabalham por explicar a vida simplesmente por análise físico-química, tem sido, não obstante, imenso; e seria difícil, senão impossível, fazer aqui o inventário de seus trabalhos ou apresentar a síntese das experiências que foram tentadas, a partir dos primeiros laboratórios de observação que foram estabelecidos. Por enquanto, as conclusões ainda não foram tiradas: tudo se tem limitado a experiências ou a tentativas de experiências; mas os trabalhos são já tão numerosos e tão complexos que começam a oferecer a perspectiva de um caos em que será difícil introduzir a ordem. A escola, entretanto, uniformiza-se quanto ao método, sendo que o intuito comum é fazer da psicologia uma ciência natural; o que quer dizer: uma ciência ligada imediatamente à biologia e que, como tal, deverá ser estudada, nas mesmas condições que a biologia, pelos processos de observação e experi-

mentação de que resultaram a física e a química. Ora, estes métodos são os métodos próprios da ciência moderna. Outros quaisquer métodos que não sejam subordinados a esses processos não são científicos. O conceito da ciência restringe-se assim aos métodos experimentais; de onde resulta o preconceito de que todo conhecimento que não for experimental não é científico. Subordinar, pois, a psicologia a esses métodos é torná-la científica. É isto que constitui a feição própria da nova escola de psicólogos, e foi assim que a nova psicologia tomou mesmo o nome de psicologia científica.

Esse qualificativo é inconveniente e pode levar a conseqüências funestas pela confusão que mui naturalmente se faz entre ciência e verdade. Foi o que já fiz sentir desde o começo, tratando dos sistemas filosóficos; e o que foi dito quanto à filosofia em geral prevalece, em sua totalidade, com relação à psicologia em particular. Com efeito, se a ciência é a verdade, compreende-se que o sistema que a si próprio se qualifica de científico tem por si a presunção de verdade. Mas em nome da ciência quantos erros não são propagados? E com que direito um sistema se apregoa científico, excluindo todos os outros como não científicos? Qualquer sistema, a menos que não seja sincero, presume estar de posse da verdade, e, se é por esta presunção que se constitui a ciência, teria o direito de excluir todos os outros como não científicos.

Não façamos, porém, questão de palavras, e aceitemos a psicologia moderna com o nome que lhe foi dado, isto é, com a denominação de psicologia científica. Não quer isto, porém, dizer, que se trata aí da psicologia que tem por si a verdade; significa apenas que se trata da psicologia dos físicos e dos químicos, isto é, da psicologia dos homens do metro e da balança, e também dos naturalistas que adotam os mesmos processos, no que diz respeito ao estudo da vida. Vejamos como chegou a constituir-se o conjunto de doutrinas em que se resolve esse novo sistema de psicologia, esta nova ciência dos psicólogos modernos, e o que se pode daí deduzir que esteja em condições de esclarecer a verdadeira compreensão da natureza humana.

41 – A ESCOLA ASSOCIACIONISTA INGLESA E A ESCOLA EXPERIMENTAL ALEMÃ

Na direção da psicologia científica, tal como se veio a constituir

presentemente, houve de certo modo, e até certo ponto de vista, convergência da parte de todos os sistemas em que se decompôs o pensamento moderno. Os próprios pensadores que obedecem diretamente à inspiração de Descartes, ou à de Leibniz e Wolf como os que se prendem à tradição peripatético-tomista, não deixaram de sofrer a influência das novas idéias. Mercier, por exemplo, tratando das origens da psicologia contemporânea, não é sem um certo entusiasmo e adesão tácita que descreve os caracteres da psicologia nova, que, limitada exclusivamente aos fatos de consciência, não só abandona, por completo, a metafísica e a psicologia racional, como obedece à influência crescente da experiência.[43] Há duas correntes, porém, que se destacam por sua importância, constituindo-se os dois centros decisivos de todo o movimento. E a estas duas correntes ligam-se todas as outras direta ou indiretamente. Tais são: a corrente associacionista inglesa (Hume, Hartley, James Mill, Stuart Mill, Spencer, Bain) e a corrente experimental alemã (Tetens, Weber, Fechner, Wundt). A psicologia científica foi o resultado comum destas duas grandes escolas de pensadores.

43 Mercier – *Origines de la Psychologie contemporaine,* 1908.

. . . .

Capítulo VII

ESCOLA ASSOCIACIONISTA

42 – O MÉTODO ASSOCIACIONISTA: DAVID HUME

A ESCOLA associacionista prende-se à tradição baconiana; quer dizer: é empírica. E obedece à inspiração de Locke; quer dizer: é sensualista. Com Hobbes, que também se liga ao associacionismo, senão como fundador, pelo menos como precursor, essa escola faz, positivamente, adesão ao materialismo, aceitando a associação como lei dos fenômenos mentais, mas acrescentando que a ordem das idéias, repercussão da ordem das sensações, depende, em última análise, dos movimentos do cérebro. É, porém, com Hume que a teoria rigorosamente se define e sistematiza, elevando-se à altura de um conjunto coerente de doutrinas destinadas a valer como interpretação da vida psíquica. Sabe-se que Hume nega a substância, a substância material, como a substância do espírito. Conhecemos somente fenômenos: fenômenos físicos e fenômenos de ordem mental. Uns e outros representam somente impressões sensíveis; mas uns e outros estão sujeitos a leis, sendo que é por ação das leis, a que tudo está subordinado,

que se fazem também a harmonia e a ordem no mundo dos fenômenos. E assim há uma lei fundamental para os fenômenos mentais. Esta é precisamente a lei de associação. E é por ação dessa lei que tudo se explica, em tudo o que se refere à nossa vida espiritual. É como uma espécie de atração, lei inflexível "que exerce no mundo dos espíritos um império tão extenso quanto a lei da gravitação universal no mundo dos corpos".

Os fenômenos físicos são impressões sensíveis fortes; os fenômenos mentais são impressões sensíveis fracas. Os primeiros são os corpos e consistem somente em coleções de qualidades ou de modos sensíveis ligados entre si pela associação. Mas esta tem o poder de fazer com que sejam fixados em uma unidade fantástica que nos leva à concepção de um substrato exterior, que, fixado pela palavra, termina por se tornar permanente por efeito do hábito. Os segundos são os sentimentos e as idéias, numa palavra, os estados de consciência, e, como são também impressões sensíveis, participam da mesma natureza dos corpos, e não indicam, por conseguinte, qualquer cousa que ligue nossas percepções umas às outras, não havendo assim uma substância espiritual, um eu permanente, como fundamento das nossas idéias, como não há um substrato exterior, uma matéria, como fundamento dos corpos, e explicando-se, ao contrário, tudo simplesmente por efeito da associação.

O que há de essencial em tudo isto é precisamente o método. Este é rigorosamente empírico. Tudo se reduz a impressões sensíveis; quer dizer: tudo se reduz a fenômenos. Mas todos os fenômenos estão sujeitos a leis invariáveis, e o fim da ciência é exatamente descobrir e sistematizar essas leis. A física sistematiza as leis dos fenômenos físicos. Pois bem; Hume propõe-se a sistematizar as leis dos fenômenos mentais. Num e noutro caso o que é necessário é observar os fatos. Estes consistem somente em sucessões: em sucessões de impressões fortes ou de fenômenos físicos e em sucessões de impressões fracas ou de fenômenos mentais. Mas em qualquer uma destas duas esferas da fenomenalidade universal dominam, sempre, leis inflexíveis; e assim como os fenômenos do mundo dos corpos estão subordinados às leis da gravitação universal, nas mesmas condições estão os fenômenos do mundo do espírito subordinados às leis da associação. Como claramente se vê, o método que aqui se impõe é o da observação, e o papel da ciência consiste unicamente em induzir leis e generalizar fatos. Isto, entretanto, não significa que Hume não tenha, em alto grau, abusado da dedução.

É curioso observar que essa idéia de lei (trata-se da lei natural) era, no sistema de Hume, o princípio que substituía a antiga noção escolástica da substância: o que prova que é precisamente de Hume que vem diretamente a concepção fundamental do positivismo. E a identificação dos fenômenos da natureza com as impressões sensíveis, identificação que é uma das bases do sistema de Kant, tem também a mesma origem. E vê-se assim que as duas teorias modernas que exercem ainda hoje tanta influência, o criticismo e o positivismo, não são, em suas linhas fundamentais, senão uma reprodução do ceticismo de Hume, melhor sistematizado, é certo, mas obedecendo ao mesmo espírito e à mesma orientação: o que mais uma vez vem confirmar a tese que sempre tenho defendido: o criticismo e o positivismo, como as duas formas, objetiva e subjetiva, da teoria da relatividade do conhecimento, não são, como ordinariamente se crê, duas teorias novas: são apenas as duas formas modernas do ceticismo, teoria ou sistema de impugnação e de crítica, tão velha como o mundo.

43 – HUME E A OBRA DE RIBOT SOBRE A PSICOLOGIA EXPERIMENTAL NA INGLATERRA: HUME E HARTLEY

Ribot, o grande psicólogo atual da França, em seu livro hoje clássico *La Psychologie anglaise contemporaine*, tratando dos psicólogos da escola experimental, começa com Hartley, e somente a título de precursor, excluindo Hume. Esta exclusão não se explica por circunstâncias de ordem cronológica ou porque o autor tivesse necessidade de começar num dado momento da história, devendo restringir o campo de suas investigações, uma vez que tratava somente da psicologia contemporânea. E não se explica assim, porque Hume e Hartley foram contemporâneos, e a obra de Hartley – *Observações sobre o homem, sua estrutura, seus deveres e esperanças*, publicada em 1749, veio dez anos depois do *Tratado da natureza humana*, e apenas um ano depois dos *Ensaios* de Rume. Entretanto, os princípios desenvolvidos por Hartley são, em suas linhas gerais, os mesmos de Hume, com a circunstância unicamente de que, tendo concentrado suas vistas exclusivamente sobre a psicologia, deu à matéria maior desenvolvimento; mas o que constitui a sua originalidade é exatamente a mesma cousa que fez a originalidade de Hume, isto é, o fato de ter feito do princípio

da associação das idéias a lei fundamental de toda a fenomenalidade do espírito. Como se explica então a exclusão de Hume? Será que Ribot o tenha considerado não um psicólogo, mas um metafísico? Isto seria injustificável, porque Hume ocupa-se efetivamente da metafísica, mas, em regra, somente para impugná-la; e o processo de que se serve é exatamente a análise psíquica. É, realmente, analisando a fenomenalidade do espírito, isto é, a vida mental, que Hume se opõe às conclusões dos metafísicos. Estes partem, em geral, de noções absolutas, e, aceitando-as como princípios fixos e indiscutíveis, como idéias inatas, fazem daí o ponto de partida para o sistema de deduções com que explicam, por via ontológica, todos os fatos particulares. Hume, não: parte da sensação, e é com os elementos simples fornecidos pela sensação que tudo se propõe a explicar. É dos que querem ver para crer. Quer conhecer a verdade, mas só pela luz da razão, e assim não acredita em outra cousa, a não ser no testemunho dos sentidos. Não é, pois, um metafísico que, partindo de noções absolutas, se proponha a explicar a fenomenalidade mental; é, pelo contrário, um psicólogo, que, partindo da fenomenalidade mental, se propõe a impugnar a metafísica.

A razão da exclusão de Hume é outra. É que Hume, estudando os fenômenos psíquicos, não os considera em correspondência com os movimentos do cérebro e sob a dependência desses movimentos, como fazia, por exemplo, Hobbes; considera-os, ao contrário, isoladamente, em sua atividade própria e em suas leis particulares. Tudo se reduz, na fenomenalidade psíquica, a estes três únicos elementos: a sensação, as idéias e a associação das idéias. São as impressões fortes, as impressões fracas e a lei que preside às múltiplas combinações. Resta saber como somente com estes elementos se poderão explicar todos os outros fatos, ainda os mais complexos, da atividade mental. Tal é o objetivo a que se destina a análise de Hume. Tudo se explica, como é sabido, por efeito e virtude da lei de associação, e é assim por efeito e virtude dessa lei que se explicam os sentimentos, as paixões, as volições, a idéia, o juízo, o raciocínio; numa palavra: todas as formas da emoção e da paixão, como todos os processos lógicos do conhecimento.

Sabe-se quais foram as conseqüências cépticas dessa análise. Nós não conhecemos realidades, mas somente aparências. São negadas a substancialidade do eu e a realidade da matéria. O eu é simplesmente um

composto de fenômenos interiores reunidos pela associação; e a matéria não é senão, como veio depois a explicar Stuart Mill, uma possibilidade permanente de sensações. Neste mundo de aparências, neste mundo de pura fenomenalidade, domina o mais absoluto determinismo, e não há, decerto, lugar para a liberdade. O que é, porém, mais curioso é que, para chegar a essas conclusões, Hume considerava em particular os fenômenos psíquicos, e somente os fenômenos psíquicos, isto é, a sensação e os demais elementos derivados da sensação. Ora, o método experimental é precisamente o das ciências da matéria, da física e da química, e, em menor escala, da biologia. Trata-se da observação provocada, isto é, da observação em que as condições do fenômeno são d'antemão preparadas, em que os elementos se acham à nossa disposição e podem ser combinados artificialmente ou postos em disposição mais favorável ao exame. É preciso então pesar e medir, e combinar do modo mais conveniente os elementos de que resulta o fenômeno que se trata de explicar; e isto só é possível, como é fácil compreender, tratando-se da matéria. Tratando-se, pois, dos fenômenos psíquicos, a observação por esta forma só é possível havendo uma base física sobre a qual se faça possível a experimentação. Não cogitando Hume desta base física, não poderia ser incluído no número dos que fizeram uso do método experimental em psicologia. Tal foi sem dúvida a razão de sua exclusão na obra de Ribot.

Outra é a situação de Hartley. Este sustenta, com relação ao princípio da associação, as mesmas idéias de Hume; dá ao estudo deste princípio ainda maior desenvolvimento, e aplica-se com mais extensão ao exame dos detalhes. Mas coloca-se no ponto de vista dogmático: não é céptico e não termina, como Hume, negando, não somente o espírito, como igualmente a matéria. Reconhece, pelo contrário, a realidade da matéria, e, tratando de explicar os fenômenos do espírito, coloca-os na dependência do cérebro e do sistema nervoso. Iniciou, por conseguinte, essa ordem de investigações de que devia resultar a psicologia fisiológica; o que prova que a escola associacionista começou dividida, isto é, decompondo-se em dois sistemas, de que um seguia a direção puramente psíquica, a partir de Hume, e outro, a direção fisiológica, a partir de Hartley. A direção puramente psíquica veio a encontrar seu principal representante em Stuart Mill; a direção fisiológica, em Herbert Spencer e Bain. É nesta última

direção somente que rigorosamente se pode fazer aplicação dos métodos ditos experimentais, pelo menos considerados estes em sua significação técnica, exata e precisa. Explica-se assim a razão porque Ribot entendeu que devia começar com Hartley. E em certo sentido justo é reconhecer que tinha razão.

44 – PRECURSORES DA TEORIA ASSOCIACIONISTA

Essa teoria da associação das idéias parece a alguns cousa que se impõe por sua evidência mesma. Concepção tão natural e legítima não podia deixar de ter sido, senão claramente percebida, pelo menos pressentida pelos antigos, e deve rigorosamente ter raízes no passado, pelo menos na Grécia, de cuja cultura derivam, como é sabido, direta ou indiretamente, quase todas as nossas idéias modernas. É assim que acreditam, os partidários da escola associacionista, encontrar, já em Aristóteles, os primeiros rudimentos de sua doutrina. Realmente, em um trabalho que deixou sobre *A Memória e a Reminiscência,* Aristóteles expôs princípios que se ligam ao que veio a chamar-se depois associação das idéias. Seria, porém, exagerar o alcance desses princípios afirmar que Aristóteles lhes tenha dado o caráter de leis fundamentais. A associação das idéias, se bem que disso tivesse cogitado o estagirita, era cousa secundária em sua compreensão dos fenômenos psíquicos e estava longe de ser elevada à categoria da lei geral a que todas as outras devem aí estar subordinadas. Não obstante, como Aristóteles se ocupou do assunto, embora sob outro ponto de vista, foi esse fato suficiente para que viesse a ser considerado como um dos precursores da escola associacionista. Aliás, Platão, antes de Aristóteles, tinha sustentado idéias análogas, a propósito da reminiscência. Também são indicados como precursores da teoria associacionista em psicologia, na antiguidade: os estóicos e os epicuristas; na idade média: S. Agostinho; entre os modernos: Hobbes, Locke, Berkeley. É conveniente lembrar que Locke foi até o primeiro que se serviu da expressão associação das idéias. Claparède em trabalho recente sobre a Associação das idéias, cita ainda diversos outros pensadores que, de uma ou outra forma, se ocuparam com a questão da conexão das idéias. Entre os pensadores por ele neste sentido lembrados, figuram: Salisbury (século II), Maximus Tyrius (século III), Buridan (século IV), de Vives (século V), Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz.

45 – O DESENVOLVIMENTO DA DOUTRINA: HARTLEY E JAMES MILL

Fundada por Hume e Hartley na primeira metade do século XVIII, a psicologia da associação teve como continuadores, na segunda metade do mesmo século, Priestley e Erasmo Darwin, antepassado e precursor de Carlos Darwin, mas sem grande influência e sem novos desenvolvimentos. A doutrina não chegou mesmo a se fazer notar como sistema e parece que não se tinha a compreensão de que estivesse destinada a representar depois tão alto papel. Mas veio depois, no começo do século XIX, James Mill e iniciou para a escola associacionista uma nova fase. James estudara demoradamente as obras de Hume e de Hartley e, vendo que havia na nova teoria um método fecundo, fez dela uma nova exposição, sem modificação notável quanto às idéias essenciais, mas completa no seu conjunto. Os fatos particulares da vida psíquica foram detalhadamente examinados à luz dos novos critérios, verificando-se a generalidade das leis da associação e sua capacidade para resolver todos os problemas. Isso deu lugar a que Stuart Mill, filho de James Mill e editor de suas obras, o qualificasse como segundo fundador da psicologia da associação. James Mill, aliás, não tinha as qualidades essenciais do psicólogo: decerto não tinha a profundeza de Hume, nem mesmo a originalidade e o atrevimento de Hartley; e talvez se tenha feito notável mais pela dedicação e propaganda do filho do que por merecimento próprio. Mas, em todo o caso, foi dele que veio o impulso para o renascimento do associacionismo: renascimento de que se fez um dos principais representantes o próprio Stuart Mill.

Hartley, em sua obra sobre os fenômenos do espírito, trabalhava por constituir duas teorias distintas, mas inseparáveis: uma teoria das vibrações, cuja inspiração dizia haver recebido de Newton, e uma teoria da associação das idéias, que lhe fora inspirada, conforme ele próprio explicava, por Locke e "outros pensadores mui penetrante". Entre estes "pensadores mui penetrantes" lembram ao mesmo tempo Ribot e L. Ferri ser necessário entender-se que deve estar incluído Hume, pois não é de supor que Hartley tenha desconhecido as obras de Hume. É certo, entretanto, que não o cita. A teoria das vibrações é uma interpretação dos fenômenos nervosos e de todos os fenômenos físicos em geral. A teoria da associação das idéias é uma interpretação do mecanismo do espírito e de todos os fenômenos psíquicos. Esta última deve ser compreendida como um prolongamento e

uma dependência da primeira, sendo que os fenômenos psíquicos têm por base o cérebro e o sistema nervoso e só podem, por conseguinte, ser estudados à luz da fisiologia do cérebro e do sistema nervoso: o que significa que a psicologia depende da fisiologia e só se pode compreender como uma parte, ou pelo menos como um desenvolvimento da fisiologia.

James Mill não adota esse ponto de vista, e considera os fenômenos psíquicos em sua atividade própria, voltando assim ao ponto de vista de Hume. É só acidentalmente que considera os fenômenos nervosos. Examina-os, mas apenas como meio para elucidar a compreensão dos problemas. Mas não deixa de reconhecer que a atividade psíquica tem sempre as suas leis próprias, e é somente destas leis próprias da atividade psíquica que faz o objeto particular de suas cogitações. É escusado lembrar que os elementos com que joga são os mesmos de Hume, isto é, a sensação, as idéias e a associação das idéias. Isto se reduz necessariamente a um certo número de casos. Hume admitia três formas de associação: a contigüidade no espaço e no tempo, a semelhança e a causalidade. James Mill procurou reduzir todos os casos de associação exclusivamente à contigüidade, distinguindo a contigüidade no espaço (ordem sincrônica), e a contigüidade no tempo (ordem sucessiva). Este ensaio de redução, no dizer do próprio Stuart Mill, é talvez o menos feliz de toda a obra de James Mill. A tendência dominadora tem sido para aumentar e não para diminuir os princípios da associação.

Foi depois de James Mill que a psicologia da associação começou a sistematizar-se de modo definitivo e completo, elevando-se à categoria de um grande sistema: é o período de Stuart Mill, Herbert Spencer, Bain e outros mais recentes, e foi com as proporções que veio a tomar, e com as transformações e desenvolvimentos por que teve de passar através dos trabalhos de todos estes pensadores, que ela se tornou uma das grandes correntes com que por último se constituiu a psicologia científica. Compreende-se que não me é possível consolidar aqui a doutrina de todos estes autores. Para isso seria preciso levar muito tempo, pois a obra é vasta e complexa. Limitar-me-ei, pois, a considerar as idéias capitais que foram por eles desenvolvidas, de modo a se perceber, com clareza, qual a soma real de descobertas, indicações precisas e fecundas, ou simples conjeturas com que contribuíram para o movimento atual da psicologia.

46 – DIREÇÃO PURAMENTE PSÍQUICA NA ESCOLA ASSOCIACIONISTA: STUART MILL

Stuart Mill não é tido na conta de psicólogo. É um pensador e filósofo de valor, um publicista e economista, um crítico sutil, sobretudo um grande lógico. Encontram-se em suas obras, valiosas contribuições para o estudo da psicologia; mas decerto não deixou, sobre a psicologia, uma obra sistemática, como Herbert Spencer e Bain, por exemplo. Diz-se então: não é um psicólogo, mas um lógico. Mas a lógica não é uma parte da psicologia? Não é desta ciência a parte, precisamente, que chegou a organizar-se de modo a oferecer mais séria resistência à crítica moderna? Pode dizer-se que, de todas as ciências de ordem filosófica que nos vieram do passado, a lógica é a única que poderá considerar-se como tendo ficado definitivamente constituída; e o próprio Augusto Comte, que pretende ter desmoronado por completo tudo o que se entendia por psicologia, e por conseguinte também a lógica, reconhece que esta é a única porção da antiga filosofia ainda suscetível de apresentar alguma aparência de utilidade. E é preciso notar que à lógica antiga sucedeu uma lógica moderna e não se ignora que Stuart Mill foi um dos fundadores desta última.

Ora, a lógica é a ciência das idéias, dos conceitos e das categorias, do juízo e do raciocínio, das formas regulares de nossa atividade cognitiva, dos processos de intuição e dedução e dos métodos da ciência; numa palavra: é a ciência do conhecimento. E o conhecimento não é o mais importante de todos os fenômenos psíquicos? Não é a manifestação superior e característica do espírito e por conseguinte o fato principal a considerar como objeto das cogitações do psicólogo?... Costuma-se, entretanto, distinguir a lógica e a psicologia como disciplinas inteiramente distintas. Tal distinção é inadmissível. A relação da psicologia com a lógica é a do todo com a parte. A psicologia é o todo de que a lógica é uma das partes mais importantes. Admita-se, entretanto, que na lógica e na psicologia o conhecimento seja considerado sob aspectos diferentes, de modo a se poder fazer entre estas duas disciplinas uma distinção de outra ordem: ainda assim, é certo que Stuart Mill, em sua *Lógica*, tratando dos métodos das ciências morais, cogitou de uma ciência da natureza humana e tratou, com amplo desenvolvimento, das leis do espírito humano, e isto é segura-

mente fazer psicologia. Também em outras obras, na *Filosofia de Hamilton*, nas *Dissertações*, nas notas sobre James Mill, vê-se que a psicologia era a sua principal preocupação. E, examinando-se a fundo o conjunto de suas idéias e em particular suas vistas sobre o espírito humano, não será difícil reconhecer que sua obra psicológica não é menos importante que as de Spencer e Bain, nem seria talvez exageração afirmar que Mill é mais original e profundo que qualquer deles, a despeito do seu empirismo e de seu nominalismo, e se bem que as concepções que com tanto trabalho arquitetou da matéria e do espírito sejam bem pouco diferentes das conclusões negativas de Hume. Mas Stuart Mill reconhece e proclama a independência da psicologia: fato que, como se sabe, tornou definitivo o seu rompimento com o positivismo, e isto na sua época era dar provas de grande energia e dá idéia segura de sua superioridade. É certo que Herbert Spencer e Bain fazem o mesmo, com a circunstância ainda de que estes, sobretudo o último, especializando-se na psicologia, dão a esta matéria o mais amplo desenvolvimento, esforçando-se por fundar a psicologia como ciência independente, devendo ser compreendida como ciência natural do espírito. Mas Stuart Mill não só veio antes, como, apesar do caráter fragmentado de seus estudos, foi mais decisivo e dá idéia de ter tido uma mais segura convicção da alta significação e valor da psicologia.

Villa, em seu livro, a todos os títulos, tão notável sobre a *Psicologia contemporânea,* tratando de Stuart Mill, liga-o ao positivismo, distinguindo-o apenas por esta circunstância – por ter desenvolvido mais que Augusto Comte o lado psicológico das teorias positivistas. Esta apreciação é inaceitável. Mill não desenvolveu o positivismo no que se refere ao lado psicológico da doutrina: colocou-se, pelo contrário, com relação à psicologia, em ponto de vista diametralmente oposto ao de Augusto Comte. Quer dizer: não só reconheceu a psicologia como ciência independente, como lhe deu como método próprio a introspecção. Também, por isto mesmo, o próprio Villa estranha que Ribot o tenha ligado à escola experimental, e sustenta que Mill não pertence a esta escola, e deve ser antes considerado como o último representante da psicologia do senso "íntimo" e da observação interior. Depois, pretendendo caracterizar a psicologia moderna, opõe-se à distinção tradicional entre o sentido íntimo e o sentido externo e proclama que a psicologia moderna se funda sobre o princípio da unidade

de todos os objetos do conhecimento: o que quer dizer que o mundo físico e o mundo psíquico não são duas cousas diferentes, mas apenas dois aspectos diferentes de uma só e mesma cousa.[44]

Sobre a verdadeira significação da introspecção, sobre o seu valor como método, reina a mais lastimável confusão na psicologia moderna. O modo por que aqui se manifesta Villa, a propósito de Stuart Mill, com segurança bastante estranhável, e como se se tratasse de fato que pudesse ser posto acima de toda dúvida, é disto prova decisiva. Que a psicologia moderna se caracterize pelo princípio da unidade de todos os objetos do conhecimento, é cousa contestável. Explicar-se-iam o espírito e a matéria, o fenômeno físico e o fenômeno psíquico como dois aspectos diferentes, mas inseparáveis, de uma só e mesma realidade. Esta realidade, em si mesma desconhecida, ser-nos-ia acessível ao conhecimento somente pelas modalidades com que se nos apresenta sob aquele duplo aspecto.

É a concepção a que se deu o nome de paralelismo psicofísico, aceita ainda por grande número de psicólogos modernos, mas seriamente combatida por outros: espécie de monismo que já esteve em moda. Mas foi moda que passou e a sua ineficácia como solução dos problemas já começa a ser percebida.

Admita-se, entretanto, que tal concepção se possa verificar e provar e que venha a ser confirmada pelos fatos. Admita-se que o espírito e a matéria sejam, de fato, não duas realidades distintas, mas apenas dois aspectos diferentes de uma só e mesma realidade. Não fica com isto excluída a introspecção como método próprio para a observação dos fenômenos psíquicos. A situação é a mesma; e, considerando-se as cousas sob o ponto de vista do método, tanto importa compreender o espírito e a matéria como realidades distintas, quanto simplesmente como dois aspectos de uma só e mesma realidade. De qualquer modo, para observar o espírito, o processo é sempre a introspecção, pois não podemos conhecer o espírito, que se considere como realidade distinta, que se considere apenas como aspecto distinto da realidade única, senão por introspecção direta ou indireta.

---

44 Villa – *La Psychologie contemporaine,* cap. I.

Vê-se assim que Villa não andou bem, excluindo Mill da escola experimental, só por ter reconhecido a necessidade de introspecção como método próprio para o estudo dos fenômenos psíquicos. Esta necessidade é hoje reconhecida pelos mais sistemáticos representantes da psicologia experimental. Considerando-se, porém, a experimentação em psicologia, no sentido restrito, isto é, no mesmo sentido que na física e na química, onde se preparam os fatos, dispondo-os em condições apropriadas para a observação, e assegurando, demais disto, o resultado pelo emprego de aparelhos e pelo cálculo e demonstração positiva dos resultados, neste caso, sim: Mill não poderá deixar de ser excluído da psicologia experimental, porque é certo que não se serviu deste método. Mas então não será muito fácil saber quem fica melhor: se Stuart Mill, se os representantes da psicologia experimental, porque nestes últimos já começa a aparecer uma certa desconfiança quanto ao valor e eficácia de tal método. Até agora todas as observações e experimentações feitas são referentes apenas aos processos elementares da vida psíquica, e nada adiantam quanto às operações superiores. Além disso, Mill considera os fenômenos psíquicos em sua atividade própria e em seu desenvolvimento particular. Sustenta que esses fenômenos estão também sujeitos a leis regulares. Mas, para deduzir essas leis, não é necessário considerar os mesmos fenômenos em correlação necessária com o cérebro e com o sistema nervoso, se bem que uma cousa seja dependente da outra. "É verdade que usualmente se fala das sensações, como de estados do corpo e não do espírito", diz Stuart Mill. "Mas é vítima de grande confusão quem dá o mesmo nome a um fenômeno e à causa próxima ou às condições desse fenômeno. O antecedente imediato da sensação é um estado do corpo, mas a sensação mesma é um estado do espírito. Se a palavra espírito significa alguma cousa, deve ser isto mesmo: o que sente."[45]

Se o espírito é o que sente, compreende-se que é impossível estudá-lo, fazendo abstração do sentimento, isto é, considerando somente estados do corpo. Psicologia sem introspecção não é, pois, somente cousa impossível, porém, no mais rigoroso sentido da palavra, cousa absurda. É

45 *Sistema de Lógica,* livro VI, cap. IV.

o que se verifica só pela simples consideração do sentido das palavras. O espírito é o que sente, e sentir é conhecer por introspecção. Pode, pois, dizer-se que é a capacidade mesma de introspecção que constitui o espírito. E sem introspecção seria inconcebível toda e qualquer ciência do espírito.

"As ciências dos fenômenos mentais", diz Mill, "não podem ser deduzidas das leis fisiológicas de nossa organização nervosa; e devemos continuar a buscar muito tempo, senão sempre, todo o conhecimento real que delas podemos adquirir, no estudo direto das sucessões mentais mesmas." Resulta daí que existe uma ciência do espírito, separada e distinta. É o que Mill reconhece com segura convicção: o que não quer dizer que negue a influência dos estados ou das mudanças fisiológicas sobre as sucessões mentais. Mas é que essas sucessões, embora resultem de mudanças fisiológicas, têm, não obstante, suas leis próprias. "Eu considero um erro muito grande em princípio e ainda mais sério na prática", diz Mill, "a resolução sistemática de furtar-se a todas as fontes da análise psicológica e edificar a teoria do espírito exclusivamente sobre os dados que a fisiologia atualmente pode fornecer. Por mais imperfeita que seja a ciência do espírito, não hesitarei em afirmar que está muito mais adiantada que a parte correspondente da fisiologia, e abandonar a primeira pela segunda parece-me uma infração aos verdadeiros princípios da filosofia indutiva; infração que deve levar e leva, com efeito, a conclusões errôneas em muitos ramos muito importantes da ciência da natureza humana."[46]

Vê-se por estas simples indicações que Stuart Mill não desconheceu o movimento que se fez, em seu tempo, no sentido de subordinar os fenômenos psíquicos aos fenômenos fisiológicos, explicando-os exclusivamente por ação do corpo como função do cérebro e do sistema nervoso. E se se opôs a esse movimento, proclamando a independência da psicologia, não quer isto dizer que desconhecesse os novos métodos da ciência. Destes novos métodos, pelo contrário, foi ele um dos organizadores, como um dos fundadores que foi da lógica moderna. O fato explica-se por outra forma, aliás mui significativa. É que Mill teve clara compreensão de que devia protestar, em nome dessa mesma lógica que ajudara a fundar,

---

46 Stuart Mill – *Sistema de Lógica,* livro VI, cap. IV.

contra inovações que lhe pareciam precipitadas e, além disso, contrárias ao verdadeiro espírito da ciência. Esse protesto não foi sem razão de ser, e o que se passa presentemente justifica a atitude de Stuart Mill. A psicologia moderna realmente está em crise. Não é, porém, a psicologia de Stuart Mill, mas antes a psicologia experimental, no sentido a que ele se opôs, que está ameaçada de naufrágio, e exatamente por se ter colocado em ponto de vista diferente, quanto à compreensão da independência da psicologia e reconhecimento da significação e valor do método introspectivo.

Há, pois, uma ciência do espírito. Proclama-o Stuart Mill com decisão e segurança. Ou melhor e para empregar uma fórmula a que ele parece mesmo dar preferência: uma ciência da natureza humana. E esta ciência tem o seu método próprio, distinto do de todas as outras ciências. E deve-se notar que é este precisamente o sinal certo, o critério positivo e seguro de que dispomos para certificar-nos da existência de uma ciência como ciência independente. Aqui o método é o da introspecção, método especial, método próprio da psicologia e de que só esta ciência faz uso legítimo. É o método de que já Sócrates nos dá uma fórmula precisa na conhecida regra em que se deve ver a síntese de todo o seu ensinamento e que se tornou o símbolo de sua doutrina: conhece-te a ti mesmo: *nosce te ipsum.*

É preciso, entretanto, notar que Mill não dá esse nome ao método de que se serve e cujo valor apregoa. Nega, pelo contrário, a validade da introspecção pura e simples. É na obra que publicou sobre a *Filosofia de Hamilton*, que se ocupa mais desenvolvidamente do assunto; em particular, nos capítulos sobre a interpretação da consciência. Ao método introspectivo, tal como fora praticado por Hamilton e pela escola escocesa, Mill opõe o seu próprio método, distinguindo-o com a denominação particular de método psicológico. É uma distinção mais aparente que real; e o método psicológico proposto por Mill, não é, em verdade, um método diferente da introspecção, mas apenas um modo diferente de compreender a introspecção. Num e noutro caso trata-se sempre de observação interior. Apenas no que Mill denomina método psicológico esta observação torna-se um pouco mais complicada, por considerar Mill os fatos psíquicos, não em suas operações superiores, mas em seus elementos simples e primitivos, esforçando-se por explicá-los em

sua gênese e em seu desenvolvimento. Por exemplo: tratando dos dados imediatos da consciência, Hamilton parte, como é sabido, desta dupla revelação: o eu e o não eu, o espírito e a matéria. "Podemos considerar como verdade incontestável", diz ele, "que a consciência dá como fato último uma dualidade primitiva: um conhecimento do eu em relação e em oposição com o não eu, e um conhecimento do não eu em relação e em oposição com o eu. O eu e o não eu são assim dados, numa síntese original, como unidos no conhecimento e, numa antítese original, como opostos no contraste da realidade"... Não é tudo. Hamilton ainda acentua este ponto: "A consciência não nos dá somente uma dualidade, mostra que seus elementos se contrabalançam, mantendo, em relação uns aos outros, inteira independência. O eu e o não eu, o espírito e a matéria, não são noções primitivas, originais, mas construções resultantes de elementos anteriores e mais simples. Estas construções explicam-se exatamente pelas leis da associação. É preciso partir da sensação e dos elementos sensacionais. Tudo o mais vem depois por combinação. É uma espécie de química psicológica. Aqui Mill obedece visivelmente à influência de Hume e persiste no fenomenismo. Não podemos sair fora da sensação para apreender qualquer cousa exteriormente que seja independente dos elementos sensíveis. É assim que o não eu ou a matéria se resolve apenas numa possibilidade permanente de sensações. Tal foi o conceito com muito trabalho e com muito esforço arquitetado por Mill para salvar a realidade. O eu ou o espírito, por sua vez, se resolve apenas numa possibilidade permanente de sentimentos. Qual foi, porém, o processo de que se serviu Mill para chegar a esse resultado? Decerto a observação interior, embora procurasse remontar a elementos que ficam além do eu e do não eu, além do espírito e da matéria. E vê-se assim que o método que propõe sob a denominação de método psicológico é ainda o mesmo método de Hamilton, isto é, o método introspectivo.

É escusado entrar no detalhe das idéias de Mill. As indicações que aí ficam são suficientes para dar uma idéia da influência que exerceu e ainda poderá porventura continuar a exercer sobre o movimento intelectual contemporâneo. Dois pontos, porém, devem ser ainda destacados, por sua importância particular, na sua psicologia: a dedução das leis da associação e a determinação do valor prático da psicologia. Trata-se de consignar,

embora rapidamente, o que sobre esse duplo assunto fez Stuart Mill ou, como se costuma dizer, o lógico da psicologia da associação.

I - *As leis da associação das idéias.* Essas leis são estabelecidas por Mill como base para o desenvolvimento de sua teoria psicológica da crença no mundo exterior: crença que resulta precisamente da ação destas leis, reunida à capacidade de expectação de que é dotado o espírito. Quer dizer: depois de ter tido nossas sensações atuais, somos capazes de conceber sensações possíveis, sensações que não experimentamos no momento atual, mas que poderíamos experimentar e que experimentaremos, dadas as mesmas condições de que já temos experiência. Sobre esses elementos, isto é, sobre as sensações passadas, ou lembranças de sensações, e sobre as sensações futuras ou possibilidades de sensações, agem em seguida as leis da associação. Quer dizer: os elementos mentais associam-se, e tudo o mais vem por efeito desta associação. É assim por simples associação, isto é, por combinação e composição que se forma a noção do mundo exterior, a noção da matéria. E é do mesmo modo que se formou a noção do espírito, as idéias do espaço e do tempo, o princípio da causalidade universal, como todas as leis fundamentais que servem de base ao desenvolvimento contínuo do pensamento.

Aqui cabe-nos apenas consignar como foram por Stuart Mill formuladas as leis da associação. Estas reduzem-se ao seguinte:

1º As idéias dos fenômenos semelhantes tendem a apresentar-se conjuntamente ao espírito.

2º Quando certos fenômenos foram experimentados ou concebidos em contigüidade uns com outros, suas idéias tendem a apresentar-se conjuntamente. *A* contigüidade, como se sabe, compreende duas ordens de fatos: a simultaneidade e a sucessão imediata. Resulta daí que essa lei tem uma dupla forma: *a*) quando fatos foram experimentados ou concebidos simultaneamente, a idéia de um lembra a do outro; *b*) quando fatos foram experimentados ou concebidos em sucessão imediata, o antecedente ou sua idéia lembra a do conseqüente. A recíproca, aliás, não é verdadeira.

3º As associações produzidas por contigüidade tornam-se mais certas e mais rápidas por efeito da repetição. Liga-se a esta lei o que Stuart Mill chama *a associação inseparável ou indissolúvel;* o que tem lugar quando dois fenômenos se *en*contraram muitas vezes reunidos e nunca se apresen-

taram, nem uma só vez, separados, na experiência ou no pensamento. A associação é então inseparável; mas não quer isto dizer que deva inevitavelmente durar até o fim da vida, e que nenhuma experiência subseqüente, nenhuma operação do pensamento possa dissolvê-la. Significa o fato apenas isto: que, enquanto não tiver lugar uma experiência ou uma operação que a dissolva, a associação persistirá, sendo impossível pensar um de seus elementos separado do outro.

4º Quando uma associação adquiriu esta espécie de *inseparabilidade,* isto é, tomou o caráter de associação inseparável ou indissolúvel, ficando firmemente segura a cadeia que liga as duas idéias, neste caso, não somente a idéia evocada pela associação torna-se, na consciência, inseparável da idéia que a sugere, como igualmente os fatos ou fenômenos a que estas idéias correspondem terminam por parecer inseparáveis na realidade. É o que explica o fato de que muitos conhecimentos, em realidade originados da experiência, são tidos *em* geral como intuitivos. Daí outro princípio que é formulado por Mill nestes termos: As cousas que somos incapazes de conceber separadas parecem-nos incapazes de existir separadamente; nossa crença em sua existência, se bem que seja um produto da experiência, parece-nos intuitiva.[47]

Esse princípio da associação inseparável tem uma grande importância na doutrina de Mill. É como efeitos de associações inseparáveis que se explicam as noções do *eu* e do *não eu:* noções não intuitivas, como pretendia Hamilton, mas derivadas da experiência; e se nos parecem, não obstante, intuitivas, é que se fundam em associações inseparáveis. É pela mesma forma que se explicam as verdades necessárias da matemática; é pela mesma forma que se explicam o caráter necessário e o poder dos axiomas em qualquer ordem de conhecimento. A associação inseparável representa, pois, no empirismo de Stuart Mill, um papel análogo ao das categorias no criticismo de Kant. Veremos mais tarde que uma e outra cousa não passam de explicações provisórias que ainda não estão em correspondência precisa com a realidade dos fatos. Isto se deve entender de toda a teoria associacionista em geral.

---

47 Stuart Mill – *La Philosophie de Hamilton,* cap. XI.

II - *O valor prático da psicologia.* Stuart Mill era um espírito prático e, em moral, ligava-se à escola de Bentham; quer dizer: tinha o culto da utilidade e fazia da utilidade a norma suprema de nossa conduta.

O ideal de todo homem, verdadeiramente homem, deve ser este: ser útil. E mais do que qualquer outro deve esforçar-se por ser útil o sábio; o que quer dizer que, esforçando-se por alargar a esfera de seu conhecimento, o sábio deve ter principalmente em vista o benefício que daí poderá resultar para o homem, isto é, o resultado que poderá vir da aplicação de seu conhecimento na prática. Uma ciência que não tem aplicação prática é, pois, uma ciência inútil e por conseguinte indigna de ser cultivada.

Ora bem: Stuart Mill reconhece e proclama a existência da psicologia como ciência independente. É a ciência do espírito, a ciência da natureza humana. Qual é, porém, a utilidade desta ciência? Que uso dela se poderá fazer na realidade da vida e que vantagens poderão resultar da sua aplicação na ordem prática? A toda ciência liga-se uma arte como resultado prático da aplicação de seus princípios. À matemática liga-se a arte do engenheiro; às ciências naturais, a arte do médico; às ciências sociais e jurídicas, a arte do advogado e do político, como a arte do administrador da justiça e do homem de governo. Qual vem a ser então a arte do psicólogo?

Stuart Mill não se explica mui claramente sobre o assunto. Reconhece, entretanto, que a psicologia deve ter a sua aplicação na ordem prática; sem o que não poderia justificar-se. E neste sentido observa que nada é mais decisivo, como prova do atraso em que tem permanecido esta ordem de estudos, do que o fato de não se ter ainda certeza sobre a aplicação a que são destinados na prática. Deu-se a mesma cousa com todas as ciências enquanto não chegaram a se constituir definitivamente; assim sucedeu com a física, com a química, com a biologia. Entretanto, hoje ninguém desconhece a utilidade de qualquer uma destas ciências. A utilidade da psicologia já pode também ser determinada. Trata-se da ciência da natureza humana, ciência que se propõe ao conhecimento das leis gerais reguladoras da nossa própria existência, em seus caracteres intelectuais e morais. Ora, é evidente que, conhecendo estas leis, estamos melhor habilitados a dirigir-nos na vida. Está aí seguramente o mais poderoso elemento para o governo dos homens, para a política, para as ciências sociais e morais. A psicologia é, pois, uma ciência fundamental tão útil em tudo o que

se refere às ciências de ordem moral e jurídica, em tudo o que diz respeito à vida, já individual, já coletiva, quanto a mecânica e a física, em tudo o que se refere às ciências da matéria. Às ciências da matéria correspondem artes práticas, quer dizer, artes destinadas a transformar os elementos naturais em instrumentos de que possamos dispor, úteis para satisfação de nossas necessidades; à ciência da natureza humana corresponde uma arte, não menos importante, relativa à nossa direção e governo, como relativa à direção e governo da sociedade. Esta arte é uma espécie de ciência derivada. Ainda não se acha constituída, mas é chegado o momento de criá-la.

Mill a propõe como *ciência do caráter* e lhe dá o nome de *etologia*. E, como é derivada imediatamente da ciência da natureza humana, funda-se exclusivamente nas leis já por esta estabelecidas. Por isto não tem outro método, a não ser a dedução. A ciência da natureza humana é uma ciência de observação, generaliza fatos e induz leis. A etologia, ao contrário, é uma ciência puramente dedutiva. "Uma ciência geral, abstrata, fundada sobre a observação e a experiência, tendo por objeto os fenômenos fundamentais do espírito humano", diz, pois, Ribot, "e uma ciência particular, tendo por objeto as variedades de caráter: tal é o objeto quase inesgotável e quase inteiramente novo que Stuart Mill propõe à psicologia do futuro".

47 – DIREÇÃO FISIOLÓGICA: HERBERT SPENCER EM SUAS LINHAS GERAIS

Aos dois grandes representantes do cepticismo moderno, isto é, a Kant, fundador do criticismo, e a Augusto Comte, fundador do positivismo, – doutrinas que reproduzem, cada uma a seu modo, o fenomenismo de Hume, deviam suceder duas tentativas formidáveis de reconstrução ontológica, dois ensaios de consolidação geral da obra do pensamento, abrangendo a totalidade das cousas: o idealismo de Hegel e o evolucionismo de Spencer. É que o criticismo e o positivismo, proclamando, ambos, o princípio da relatividade do conhecimento, eram, no sentido em que compreendiam esse princípio, uma negação, ou, pelo menos, uma limitação do conhecimento. Negavam o conhecimento das cousas como são em si mesmas e limitavam todo o nosso conhecimento exclusivamente aos fenômenos.

Mas os fenômenos são, para o criticismo, impressões da sensibilidade; e, para o positivismo, modalidades da matéria. Por onde se vê que o criticismo encerrava em germe o espiritualismo, ao passo que o positivismo, com suas preocupações objetivas, exteriores, mecânicas, partia do materialismo e ligava-se, no fundo, ao materialismo.

Era, pois, natural que saísse do criticismo o idealismo explicando, com Hegel, toda a variedade infinita da fenomenalidade universal como simples momentos sucessivos do desenvolvimento da idéia, isto é, como operações ou desdobramentos do espírito; nas mesmas condições que devia sair do positivismo a teoria da evolução, explicando, com Spencer, todas as formas da universal existência como simples fenômenos de agregação e desagregação da matéria, isto é, como evoluções contínuas da força.

Mas Hegel é um dos gigantes do pensamento. Sua obra foi realmente colossal. É paradoxal e estranha, não raro, mas sempre grandiosa e profunda, e o próprio Taine reconhece o seu caráter excepcional quando afirma que a *Lógica* de Hegel é a única *Metafísica,* no verdadeiro sentido da palavra, depois da de Aristóteles. Também a influência que chegou a exercer foi enorme, causando a princípio verdadeira fascinação. Mas seu domínio foi rápido, e o ruído com que se desmoronou a filosofia de Hegel esteve de fato em proporção com a grandeza da obra. E para desmoroná-la faziam-se necessários golpes tremendos, e estes não faltaram. E as invectivas brutais de Schopenhauer são bastantes para mostrar o caráter violento da luta que foi necessário sustentar para demolição da obra colossal daquele extraordinário construtor de sistema, daquele formidável arquiteto da história do pensamento, que, por isto mesmo, por tentar arquitetar um sistema, poderia chamar-se o último dos metafísicos.

Mas ele sabia que era metafísico e tinha consciência do caráter metafísico de sua obra. Mas sabia também que a época era de demolição e não desconhecia sem dúvida que ia de encontro ao espírito do tempo, prevendo talvez a luta que devia seguir-se e a confusão que se fez.

Mas, tivesse ou não esta previsão, o certo é que a luta veio em proporções espantosas, terríveis. O resultado foi o desmoronamento rápido do hegelianismo, e o que saiu dos destroços dessa filosofia (cousa notável) foi exatamente a doutrina diametralmente oposta, isto é, o materialismo, na sua forma mais decisiva e enérgica, com Feuerbach, Vogt, Molleschott, Buchner, Czolbe e, por fim, Haeckel.

Mas o hegelianismo, ainda em ruínas, não deixa de ser admirável nas suas fórmulas estranhas, enigmáticas, fantásticas. Hegel, por exemplo, reconhece a verdade do conhecido princípio atribuído a Aristóteles: *nihil est in intellectu quod prius, non fuerit in sensu.* Mas proclama também como verdadeiro este outro princípio: *nihil est in sensu quod non prius fuerit in intellectu,* devendo entender-se por isto que o *noos,* ou, em sentido mais profundo, o espírito, é a causa do mundo, e, de modo mais determinado, que o sentimento moral e religioso é um sentimento e, por conseguinte, um fato de experiência cujo conteúdo não tem sua raiz e sua sede senão no pensamento.[48] O hegelianismo afigura-se assim a seus adversários como doutrina morta; mas, ainda assim, resiste, como se fosse construído com elementos impalpáveis e por isto mesmo inacessíveis a todos os golpes. É o último eco de uma tradição que se perde no caos da agitação revolucionária que convulsiona a atmosfera intelectual hodierna; mas vem do passado mais remoto e consulta o lado mais profundo da realidade, e por isto reflete toda a grandeza da história.

Spencer, não: tenta uma obra análoga à de Hegel, mas com elementos heterogêneos, com os detritos do desmoronamento universal; obra incoerente, desconforme, monstruosa, em que as cousas são consideradas somente sob seu aspecto exterior, objetivo, desconhecendo-se em absoluto o fundo da realidade. Deste modo combate a metafísica, e, não obstante, procura fundar uma metafísica, explicando o mecanismo do mundo; limita todo o nosso conhecimento ao relativo e sustenta, não obstante, a realidade do absoluto; combate a noção da substância, aderindo com Kant e Augusto Comte ao princípio da relatividade do conhecimento, sustentando que só conhecemos fenômenos; e ao mesmo tempo proclama que o espaço, o tempo, a matéria, o movimento, a força, como idéias últimas da ciência, são modos de uma substância incognoscível, nas mesmas condições que as idéias últimas da religião ou o deus incógnito que é o objeto de todos os cultos. Em suma, propõe-se a arquitetar uma concepção do mundo, de caráter científico, positiva, agnóstica, e parte da consciência, da certeza de que tudo se resolve em mistério. Nega e afirma ao mesmo tempo. Entretanto, pretende tudo poder explicar por evolução e dis-

48 *Lógica,* § VIII.

solução, isto é, por agregação ou desagregação de matéria, e por dissipação ou absorção de movimento. Deve a própria consciência explicar-se como um caso particular da agregação ou desagregação da matéria, da dissipação ou absorção do movimento; o que equivale a dizer: fica tudo reduzido a puro mecanismo. E o mundo na sua totalidade resolve-se numa única ordem de fatos: corpos em movimento, pedras e fragmentos de pedras argamassados na rocha das montanhas, líquidos e gases, a matéria sutil e a matéria grosseira, o ponderável e o imponderável fragmentados na poeira indefinida do cosmo; a massa das esferas e o éter impalpável com suas vibrações luminosas através do infinito. Dominam, entretanto, esta monstruosidade, certos princípios fundamentais e regem o movimento indefinido do cosmo, leis determinadas. Mas todos os princípios se reduzem a um princípio único – a força, e todas as leis reduzem-se a uma lei única – a evolução. E como evolução é transformação, e transformação é mudança de forma, isto é, do limite ou das proporções exteriores dos corpos, numa palavra, da configuração externa das cousas, trata-se de uma filosofia que se limita a considerar apenas o lado objetivo, exterior da realidade: a força e seus efeitos de deslocação no espaço, a matéria e suas operações de combinação ou separação. Esta filosofia é cega, porque desconhece a realidade mais profunda: o espírito. Deste modo, se bem que tenha a princípio iludido por uma certa fulguração aparente e por sua aparente conciliação de todas as antinomias, já não pode agora ocultar a sua profunda esterilidade, não sendo de estranhar que sobre Spencer se tenha manifestado Benedetto Croce, já em 1896, nestes termos: "deve ser considerado mais tarde como o símbolo da mediocridade filosófica em nossa época."

Segundo Spencer, tudo se deve explicar por evolução, isto é, por combinação ou transformação de elementos anteriores. Significa isto: nada é criado, tudo evolve do seio da realidade já existente, como vaga que sobe e desfaz-se, para ser logo substituída por outra vaga que torna a subir e desfazer-se, sem que seja, não obstante, aumentada nem diminuída a quantidade das águas no movimento contínuo das ondas revoltas do oceano. E é assim que se explicam ou que se devem explicar: a formação dos astros e a gênese da terra; a matéria bruta e a matéria organizada; o mineral e a planta, a animalidade e o homem. E a consciência, o mais extraordinário e estranho de todos os fenômenos, não é senão um caso particular da evolução universal.

Evolução, na sua significação técnica, na sua significação mais precisa, é negação de toda a criação. Evolver quer dizer: sair do que já existe; brotar como um produto instantâneo ou sucessivo, rápido ou demorado, lento e mesmo secular, de elementos que se combinam para a produção de uma forma nova. E quando se diz que tudo se explica por evolução, significa isto exatamente que nada foi criado, que tudo o que aparece de novo evolve do fundo obscuro do incognoscível, mas deve sempre ter sua explicação em elementos anteriores. Estes, por sua vez, explicam-se por elementos anteriores, e assim indefinidamente. E uma explicação que nada explica: é a negação de toda a explicação. É certo, entretanto, que a teoria da evolução exerceu uma influência extraordinária sobre a última geração de pensadores. E que há palavras de si mesmas, fascinadoras, doutrinas que iludem por disfarçarem as dificuldades dos problemas que acreditam resolver. A teoria da evolução tinha além disto por si a autoridade de Darwin. Foi uma das causas do seu êxito. O certo é que ainda hoje é para muitos a doutrina vitoriosa. E o próprio Bergson, se bem que se colocasse em ponto de vista diametralmente oposto ao da teoria da evolução, não pôde furtar-se ao encanto da palavra mágica de Spencer. E foi assim que adotou para a sua obra principal a fórmula, aliás contraditória, de *Evolução criadora.* Mas, ainda assim, o contraste é tocante. A teoria da evolução, no sentido spenceriano, é a negação da criação. Quer dizer: não há criação, tudo existe *ab-aeterno,* e o que aparece de novo nada tem de novo, é apenas transformação (evolução) do que já existe. Vem Bergson e, adotando a fórmula *Evolução criadora,* proclama: nada existe de modo perpétuo, tudo se faz e desfaz ao mesmo tempo, e cada cousa que aparece de novo é uma criação nova; e o mundo, em sua totalidade, é uma criação incessante, contínua, indefinida e eterna.

48 – DIREÇÃO FISIOLÓGICA: HERBERT SPENCER E A PSICOLOGIA

Spencer tinha, pois, como se vê, uma concepção ontológica d'antemão preparada, pronta para todos os efeitos; quer dizer: uma doutrina geral, abrangendo a totalidade das causas, uma fórmula aplicável a todos os fatos, uma interpretação da realidade que dava solução a todos os problemas. Era, assim, natural que, tratando dos fenômenos psíquicos, procurasse interpretá-los no sentido dos princípios de sua concepção geral.

E foi como de fato teve de agir, pois em psicologia não fez outra cousa senão ajeitar os fatos no sentido de poder explicar a vida psíquica como um caso particular da evolução universal.

A vida em geral já tivera a mesma explicação nos *Princípios de Biologia,* sendo interpretada como a combinação definida das mudanças heterogêneas, ao mesmo tempo simultâneas e sucessivas em correspondência com as coexistências e seqüências externas, ou, segundo uma fórmula mais geral, "como a acomodação contínua das relações internas com as relações externas". A vida psíquica, fenômeno da vida em geral, deverá, por conseguinte, explicar-se do mesmo modo, isto é, como um caso particular da correspondência ou acomodação das relações internas, mais complicado, bem se vê, porém da mesma natureza. Mas a distinção entre as relações internas e as relações externas, como se explica? Spencer não o diz. Mas, a julgar pelo espírito da doutrina, deverão as relações internas resultar das próprias relações externas em condições determinadas. Tudo brota do mesmo fundo comum, em sua significação real, impenetrável, a matéria informe que enche o espaço e o tempo, e, para explicar o aparecimento de qualquer causa, não há outro processo a não ser a evolução. A vida vem, pois, da matéria, por evolução, e é ainda por evolução que emergem da vida as energias psíquicas, e é ainda por evolução que se organiza com estas a vida mental, social e moral.

A evolução é, pois, como uma espécie de vareta mágica com que se faz brotar a luz das arestas escuras do incognoscível, nas mesmas condições que Moisés fazia brotar a água da rocha impenetrável para aplacar a secura do deserto. Mas aqui a ilusão é completa, porque a luz que se faz é como a luz dos fogos fátuos que logo se apaga, tornando ainda mais misteriosa e apavorante a noite escura que nos cerca. A vida brota por evolução do seio da matéria; o homem nasce, por evolução, do seio da animalidade; a animalidade funda-se na vegetação, e esta resulta, por evolução, dos elementos naturais ambientes: tudo isto combinado forma uma graduação ascendente, em cuja última fase se forma, ainda por evolução, a vida intelectual e moral. Como se vê, nessas fórmulas vagas tudo é incerto; tudo é indeciso, indefinível, oco. No fundo significa tal doutrina que tudo se explica por evolução dos elementos naturais. Mas os elementos naturais o que são? Modos do incognoscível; logo, causas, em si mesmas, incognoscíveis; o que tudo quer dizer que explicar por evolução é confessar que tudo é inexplicável.

Não insistamos, entretanto, neste ponto a que provavelmente teremos de voltar mais adiante. Spencer não se limita a deduzir, condena até o método ontológico e pretende aplicar com vigor os processos do método experimental.

Assim, entra na análise dos fatos e procura induzir leis observando os fenômenos mentais. Mas, dominado por sua idéia preconcebida, todas as suas observações são sempre encaminhadas no sentido da mesma idéia. Deste modo não observa os fatos no intuito de descobrir a verdade; ajeita-os no sentido de confirmar a teoria da evolução. Proclama, entretanto, a independência da psicologia, no que se separa, como Stuart Mill, de Augusto Comte; e distingue, ao lado da psicologia objetiva que tem por objeto estudar os fenômenos psíquicos em sua ligação imediata com o cérebro e com o sistema nervoso, uma psicologia subjetiva, em que os fenômenos psíquicos são considerados como tendo um desenvolvimento particular e são estudados exclusivamente por introspecção, em sua atividade própria e em seus processos e leis especiais. A primeira é uma ciência concreta e liga-se à biologia. A segunda confunde-se com a lógica e forma com a matemática, segundo a classificação de Spencer, o grupo das ciências abstratas.

49 – DESENVOLVIMENTO DO MESMO ASSUNTO

A psicologia de Spencer é exposta com amplo desenvolvimento nos *Princípios de Psicologia.*[49] É uma obra, esta, de grandes proporções, em dois grossos volumes; e faz parte do sistema de Filosofia Sintética cujo plano é indicado no prefácio dos *Primeiros Princípios*.

---

49 A primeira edição dos *Princípios de Psicologia* é de *1855.* Os *Primeiros princípios* vieram depois. Mas, no plano aí apresentado, os *Princípios de Psicologia* entram como parte, sem grave alteração, tendo sido apenas acrescentados alguns capítulos novos. Parece, entretanto, que a idéia de ligar os fenômenos psíquicos inteiramente aos princípios da evolução, tais como veio a estabelecer Spencer, foi posterior à primeira edição dos *Princípios de Psicologia.* Tanto assim que a *Síntese física* (5ª parte), que é exatamente a parte em que os *f*enômenos psíquicos são subordinados, desde o seu desenvolvimento primordial, aos mesmos processos em que se resolve a evolução da matéria e da força, é toda nova.

Spencer começa estudando os dados da psicologia. E a este título são submetidas a exame a estrutura e as funções do sistema nervoso. O sistema nervoso, porém, é considerado, a princípio, somente em sua significação exterior, isto é, exclusivamente sob o ponto de vista fisiológico. Depois passa o autor a estudar o que chama ele próprio osto-fisiologia, e aí entra em consideração um elemento novo: são os estados de consciência. Como se devem entender os estados de consciência? Os fenômenos de consciência, ao que nos diz Spencer, são ainda fenômenos nervosos. "As mudanças, que consideradas como modos do *não eu*", diz ele, "foram expressas em termos de movimento, passam agora, consideradas como modos do eu, a ser expressas em termos de estados de consciência."[50] Quer isto dizer: as mudanças a que está sujeito o sistema nervoso, examinadas a princípio pelo seu exterior, passam a ser examinadas pelo seu interior. São as mudanças nervosas, consideradas sob seu aspecto interior, que constituem o que chamamos estados de consciência, e são estes últimos que constituem o objeto da psicologia, não considerados isoladamente, mas em relação com as mudanças nervosas sob seu aspecto exterior. Assim Spencer distingue: a nevro-fisiologia que considera as mudanças nervosas sob seu aspecto exterior e a osto-fisiologia que considera as mesmas mudanças sob seu aspecto interno. E é só depois que vem a psicologia e considera não as mudanças externas nem as internas, mas uma cousa em relação a outra. Em outros termos: a nevro-fisiologia estuda as conexões externas; a osto-fisiologia estuda as conexões internas; e a psicologia estuda as conexões internas em relação com as conexões externas; conexões entre conexões.

Tudo isto é muito complicado, e destas distinções sucessivas não vem grande luz. O que mais importava era isto: Como se deve compreender e explicar o aspecto interno do sistema nervoso? Em outros termos: Como se deve compreender e considerar a consciência? Ou ainda e mais precisamente: O espírito deve ser interpretado em função da matéria?

Spencer não se decide a respeito. Também essa decisão não era fácil. Trata-se de uma questão cuja solução equivale a dar um salto

---

50 *Princípios de Psicologia*, 1º vol., 1ª parte, cap. VI.

entre dois pontos que ficam a uma distância infinita um do outro. Tanto importa fazer entre conceitos irredutíveis e opostos uma ligação que se não pode representar na consciência. Seria a realização do contraditório. Mas, como os extremos se tocam, estes dois pontos que ficam a uma distância infinita confundem-se; não são dois pontos, são apenas dois aspectos distintos, mas inseparáveis, de um só e mesmo ponto. E nisto estava a solução da terrível antinomia. O espírito e a matéria, decidiu, pois, Spencer, não são duas cousas diferentes, são apenas dois aspectos diferentes, mas inseparáveis de uma só e mesma cousa, a face subjetiva e a face objetiva da força, uma vez que a força é, segundo a doutrina de Spencer, o princípio último.

A solução é cômoda. É a teoria do paralelismo psicofísico. Esta vem, como se sabe, de Spinoza, que também fazia da extensão e do pensamento dois atributos distintos, mas inseparáveis, da substância única em que tudo se acha encerrado. E esta teoria, que é também aceita por Bain, que é uma das bases da psicofísica de Fechner, chegou a ter tal aceitação entre os psicólogos mais recentes que Villa não vacilou em considerar, como nota característica da psicologia contemporânea, o princípio da unidade de todos os objetos do conhecimento, devendo por isso compreender-se exatamente o que proclama a teoria do paralelismo, isto é, que o dualismo da matéria e do espírito é aparente e não real, porque é uma só mesma unidade fundamental que se manifesta ao mesmo tempo como espírito e como matéria. É a teoria a que se liga Noiré quando faz do sentimento e do movimento duas propriedades irredutíveis, mas inseparáveis, pertencentes já ao átomo; idéia adotada também por madame Clémence Royer, segundo a qual os átomos são seres vivos, dotados de sentimento e capazes de ação. Ela diz indiferentemente átomos ou mônadas. É também a doutrina de Haeckel que atribui a consciência como propriedade elementar, não ao átomo, mas à célula. Finalmente é a teoria ainda da maior parte dos psicólogos da escola dita científica: a teoria de Wundt, de Höffding, de Léon Dumont, de Ribot, de Münsterberg, de Paulsen, etc.

Esse ponto de vista em que se coloca Spencer, aceitando a teoria do paralelismo psicofísico, pouca influência, entretanto, exerceu sobre o desenvolvimento de suas idéias.

Foi apenas um expediente de que lançou mão para evitar maiores dificuldades; foi o meio de que se serviu para se furtar ao conflito entre o materialismo e o espiritualismo.

Deste modo, pretende colocar-se fora destes dois campos apostos, e não é nem materialista, nem espiritualista. Mas neste caso qual vem a ser a realidade de que se propõe a dar-nos a explicação? Naturalmente a dos fenômenos, porque Spencer obedecendo, nisto, ainda à inspiração de Hume, como aderente que é da teoria da relatividade do conhecimento, não admite o conhecimento da substância. Esta é transportada para a região do incognoscível.

Não conhecemos, pois, nenhuma matéria, não conhecemos nenhum espírito, mas somente os fenômenos com que se nos apresenta o incognoscível revelando-se como força, nas formas sucessivas e inúmeras do movimento, através do espaço e do tempo, sob o seu duplo aspecto, objetivo e subjetivo, ou material e espiritual.

Isto, no fundo, nada altera, e a questão mantém-se no mesmo pé, porque o que se procura interpretar como aspecto objetivo ou material, e o que se procura interpretar como aspecto subjetivo ou espiritual da força, isto é, o fenômeno externo e o fenômeno interno, têm, em última análise, as mesmas propriedades e a mesma significação que a matéria e o espírito no sentido comum e ordinário destas palavras. A questão muda de termos, mas fica sempre a mesma. É um processo que ilude momentaneamente, mas nada resolve; ginástica mental que desloca as condições do problema, mas não modifica a significação dos conceitos nem altera a natureza das causas. E tanto assim é que Spencer, passando a estudar os fenômenos psíquicos, considera-os como derivados da sensação, e esta como um resultado da associação dos choques nervosos; o que importa dizer que a vida psíquica sai da vida física, e, uma vez que esta se explica como evolução da matéria e da força, daí resulta que é, em definitivo, pela matéria e pela força que tudo se explica.

Consideremos, porém, em suas grandes linhas, as principais divisões da obra psicológica de Spencer. Isto basta para dar uma idéia dos princípios que defende.

Feita a indicação dos dados da psicologia, isto é, definida esta ciência e fixado com limites precisos o objeto de que tem de se ocupar,

Spencer passa a fazer a exposição do que chama as induções da psicologia. Trata-se das generalizações empíricas que servem de base a todo o trabalho; de certos princípios que são estabelecidos por indução, ao mesmo tempo que se confirmam por dedução como conseqüência, pelo menos em parte, das verdades já firmadas pela nevro-fisiologia e pela osto-fisiologia. São então em diversos capítulos relativos à substância e à composição do espírito, à relatividade, à revivescência e à associabilidade dos estados de consciência e das relações entre os estados de consciência, e aos prazeres e às dores, – estudados os fenômenos psíquicos em suas condições mais gerais. A exposição é longa e faz o objeto de toda a segunda parte do 1º volume dos *Princípios de Psicologia*, mas, depois de tudo, o que resulta é isto: que os fenômenos psíquicos não se ligam, como se imaginava na tradição cartesiana, a uma substância espiritual *res cogitans*, e se explicam, ao contrário, pela atividade mesma dos estados de consciência. Estes, por disposição natural, são levados a entrar em combinação uns com outros, e é por combinações desta ordem que se explicam todas as operações superiores da atividade mental. Tais combinações, porém, não se dão arbitrariamente; dão-se ao contrário, segundo leis certas; e é precisamente a estas leis que se dá o nome de leis da associação das idéias. São as leis que regem a atividade do espírito em todas as suas operações e processos, quer de ordem simplesmente lógica, quer de ordem estética, ou moral; leis de associação e integração; leis que representam, em relação aos fenômenos psíquicos, o mesmo papel que as leis físicas, em relação aos fenômenos físicos.

As leis da associação das idéias são a forma particular por que se manifesta no domínio especial da fenomenalidade psíquica o princípio da evolução universal. Estas leis têm em Spencer a mesma extensão e o mesmo valor que em todos os outros representantes da psicologia da associação, mas adquirem na sua doutrina um caráter particular que lhe é próprio: é que, em sua significação real, são leis psíquicas, mas não deixam, por isto, de ter uma base física. Spencer dá efetivamente às leis da associação das idéias uma base fisiológica. "A associabilidade dos estados de consciência com os de sua espécie própria, grupo em um grupo, corresponde ao arranjo geral das estruturas nervosas em grandes divisões e subdivisões... A associação de cada sensação com sua classe geral corresponde à localização da ação nervosa respectiva na grande massa nervosa em que nascem todas as sensações desta classe; a

associação de uma sensação com sua subclasse corresponde à localização da ação nervosa nesta parte da grande massa nervosa, onde nascem as sensações desta subclasse, e assim por diante até os menores grupos de sensações e os menores grupos de ações nervosas."[51]... Quanto às verdades necessárias ou intuitivas que Stuart Mill, de acordo com James Mill, dava como sendo o efeito irresistível de uma associação inseparável, Spencer também tem a sua interpretação particular. Estas verdades explicam-se pela transmissão hereditária através das gerações sucessivas. São princípios que se tornaram, por assim dizer, orgânicos e que aceitamos como intuitivos, por serem o resultado da experiência acumulada pelo homem através das idades e transmitida ao indivíduo por via hereditária; e certas idéias, como o espaço, o tempo e ainda outras, devem compreender-se como tendo sido transmitidas não somente pelas gerações humanas, mas ainda pelos organismos animais de que derivam os organismos humanos, na conformidade geral da teoria da evolução.[52]

Spencer expõe em seguida em uma síntese geral sua teoria do espírito compreendido como correspondência. É um desenvolvimento à sua teoria da vida. Depois passa, em uma síntese especial, a estudar os diferentes processos e as diferentes operações da atividade psíquica. A ação reflexa, servindo de transição entre os movimentos dos nervos e a sensação, é o ponto de partida para todas as operações do espírito. Daí nasce em primeiro lugar o instinto, e do instinto saem, por um lado, a memória e a razão, e, por outro lado, os sentimentos, a vontade. Como se vê, tudo vem por gradação sucessiva, tudo vem por evolução. Mas, a esta síntese geral e a esta síntese especial em que Spencer se alonga em numerosas páginas no intuito de provar a verdade de seus princípios pelo exame dos fatos e pela observação detalhada dos fenômenos, ainda se segue uma síntese física, em que o autor se propõe, de modo mais decisivo, a interpretar a fenomenalidade psíquica como um caso particular da evolução universal. "A estrutura do sistema nervoso", diz Ferri, "sua função ligada à qualidade e à quantidade do movimento, e a sensibilidade concomitante, são aí estudadas no

51 *Princípios de Psicologia,* 2ª parte, cap. VII.
52 Spencer – obr. cit. Ribot – *Psychologie anglaise* – pág. 211.

indivíduo e na espécie, depois estudadas de uma espécie a outra debaixo de um ponto de vista sintético que abraça toda a extensão do reino animal, de maneira a colocar constantemente sob os olhos do leitor as analogias que, no pensamento do autor, demonstram a subordinação do espírito à matéria, da força sob seu aspecto interno à força sob seu aspecto exterior."[53] A conclusão que de tudo isto tira Spencer é fácil de ver, e já a tivemos de formular mais acima: a evolução psíquica é simplesmente um caso particular da evolução universal.

Com a síntese física termina o estudo da psicologia objetiva. Spencer passa daí ao estudo da psicologia subjetiva. Esta, como se sabe, corresponde à lógica. Spencer examina primeiramente, em uma análise especial, o raciocínio e a percepção como processos lógicos para a formação do conhecimento; depois, em uma análise geral, a questão das relações entre o pensamento e as cousas. Alonga-se nestas duas análises em minuciosas apreciações sobre as questões fundamentais da lógica, e, concluindo a análise geral, sustenta a realidade objetiva do mundo exterior, defendendo apaixonadamente o realismo contra os idealistas e os céticos. Mas o realismo que defende é não o realismo natural, mas um realismo, segundo ele chama, transfigurado; o que significa que, segundo Spencer, as cousas que são objeto do nosso conhecimento existem realmente fora de nós, independentemente de nossa existência subjetiva; mas nosso conhecimento, se bem que a elas corresponda, de maneira que possamos distingui-las e coordená-las, todavia não as reproduz em sua realidade objetiva; é como uma projeção com que elas se representam em nosso espírito, nada mais.

Todavia, a cada modificação que se passa nas cousas corresponde uma modificação na projeção com que se representam em nosso espírito. E isto basta para assegurar a objetividade de nosso conhecimento. Mas as cousas, em suas modalidades e em suas conexões reais, nos são inacessíveis; permanecem impenetráveis e entram por este modo na esfera do incognoscível.

---

53 L. Ferri – *La Psychologie de l'association* – 2ª parte, capítulo IV.

50 – AINDA A DIREÇÃO FISIOLÓGICA NA ESCOLA ASSOCIACIONISTA: ALEXANDRE BAIN

Costuma-se dizer que, na escola da associação, Stuart Mill é o lógico, Spencer, o metafísico, e Bain, o psicólogo propriamente dito. Realmente, Bain concentrou-se na psicologia e dela não saiu. Foi ao estudo da psicologia que dedicou todo o seu esforço e toda a sua vida.

E todos os seus trabalhos, *O espírito e o corpo, A lógica indutiva e dedutiva, Os sentidos* e a *inteligência, As emoções e a vontade, A ciência da educação,* são sobre assuntos psíquicos. É, no verdadeiro sentido da palavra, um especialista da ciência do espírito; e sua autoridade é ainda hoje grande. Não teve, é certo, grandes rasgos, nem procurou fazer inovações ou destacar-se por alguma idéia de cunho original; limitou-se a receber o que se podia considerar como definitivamente adquirido na tradição associacionista, esforçando-se por consolidar e sistematizar o resultado geral do sistema. Nesta consolidação e sistematização, porém, revelou-se sempre moderado e prudente, no que obedecia talvez ao espírito da filosofia escocesa, da qual adota o método analítico, e também, de alguma forma, os processos descritivos. O certo é que trabalhou com muita eficácia para o desenvolvimento da psicologia, no sentido da escola associacionista, bem entendido; e os seus livros *Os sentidos e a inteligência* e *As emoções e a vontade* são classificados por Villa entre os melhores da psicologia moderna. Villa dá grande valor principalmente ao segundo, *As emoções e a vontade,* obra que foi a primeira dedicada exclusivamente ao estudo completo da vontade e dos sentimentos, estudo até então sacrificado quase inteiramente ao da inteligência. E é essa obra conjuntamente com *Elementos de Psicofísica,* de Fechner, publicada um ano depois, em 1860, que marca o começo da psicologia puramente empírica. “Bain pode ser considerado como o verdadeiro fundador da psicologia empírica contemporânea”, diz Villa. Fechner será então o fundador da psicologia experimental propriamente dita, distinguindo-se esta última da primeira, em que uma adota como método a observação exterior e outra a experimentação no verdadeiro sentido do termo. “Em suma”, observa ainda Villa, “Bain traz uma tal riqueza de observações e um método tão novo que podemos a justo título colocá-lo ao lado de Fechner. Se o últi-

mo é mais sistemático e mais profundo, o segundo é, por seu lado, mais largo e mais exato."[54]

Os escoceses pretendiam fazer a psicologia ao jeito das ciências físicas, e com isto queriam dizer que se propunham unicamente a observar e descrever os fatos de ordem mental. Bain pretende fazer a psicologia ao jeito das ciências naturais, o que significa que não se propõe somente a observar e descrever, mas igualmente a classificar e sistematizar os fenômenos psíquicos. A diferença não é muito grande, como se vê. Mas Bain veio depois da transformação por que passou o espírito humano com a renovação das ciências naturais, e isto basta para mostrar que houve da psicologia dos escoceses para a dele grande progresso, porque Bain soube aproveitar-se dos progressos das ciências naturais. Não se encontram, entretanto, nos seus trabalhos modificações radicais, nem quanto ao método, nem quanto à interpretação dos fatos psíquicos em seu desenvolvimento sucessivo, a não ser na subordinação que em Bain se faz decisiva e completa de todos esses fatos às leis da associação, e na preocupação de ligar os fenômenos psíquicos aos fenômenos fisiológicos.

Sobre este último ponto, Bain não tem vacilação, e é bem, com Spencer, o continuador da tradição que vem de Hartley. – "O cérebro", diz ele, "é o órgão do espírito", e não se limita a simples afirmações, procura provar o que diz, indicando fatos.[55] Deve-se, entretanto, notar que não é o cérebro somente que é o órgão do espírito; mas o cérebro ligado aos nervos, aos músculos, aos órgãos dos sentidos, às vísceras. Isto reconhece e proclama, logo em seguida, o próprio Bain. Melhor será logo dizer: o órgão do espírito é o organismo todo. E é o que seria talvez mais acertado.

Mas em todo caso é preciso destacar as funções psíquicas propriamente ditas, isto é, os fatos de consciência; estes têm os seus centros particulares no cérebro e no sistema nervoso. É aí que se localiza a energia particular que se manifesta como sensação, conhecimento, vontade. Tudo isto quer dizer que há uma força psíquica análoga às outras forças naturais, e esta é a força nervosa, "força", diz Bain, "que se admite ser produzida pela

---

54 *Psychologie contemporaine,* cap. IV.
55 *Loc. cit.*

ação dos alimentos fornecidos ao corpo e que pertence, por conseguinte, à classe das forças que têm uma origem comum, podendo converterem-se umas nas outras, a saber o momento mecânico, o calor, a eletricidade, o magnetismo, a decomposição química".[56] Aqui Bain perde um pouco a compostura que lhe é característica e sai fora da habitual moderação para avançar proposições um pouco audaciosas. É assim que não vacila em afirmar, no intuito de tornar preciso o caráter objetivo, material da força nervosa ou psíquica: "A força que anima o organismo humano e entretém as correntes do cérebro tem sua origem na grande fonte primordial da força viva, o sol."

É talvez esta em toda a obra de Bain a afirmação mais ousada. Não significa isto, entretanto, que ele expressamente pretenda fazer adesão ao materialismo, explicando o espírito como produto da matéria ou mesmo como simples epifenômeno.

O fato, no fundo, tem realmente esta significação; mas ele pretende igualmente, como Spencer, fugir ao conflito entre o materialismo e o espiritualismo, decidindo-se pela solução paralelista, e sustenta, assim, que o espírito e a matéria são os fatos mais opostos de nossa experiência. Mas há a despeito desta oposição, acrescenta ele, entre o espírito e um organismo material uma espécie de paralelismo e a união mais estreita.

Tem parecido a alguns estranhável que Bain não tenha feito, em parte alguma nos seus trabalhos, aplicação do princípio da evolução, princípio de que Spencer soube tirar tão grande partido e que serviu de base a uma nova metafísica, de caráter naturalista e puramente mecânica. É fato este que, da parte de certos entusiastas mais exaltados da teoria da evolução, foi motivo até de pesar.

"Manifestou-se pesar, diz Cazelles, de que Bain não introduzisse na psicologia, como instrumento de explicação, a teoria da evolução." Ora, se a teoria da evolução era imaginada como teoria vencedora, não se devia compreender que, sem se ligar por qualquer modo a essa teoria, alguém pudesse meter ombros à empresa de fundar a ciência natural dos fenômenos psíquicos. Este modo de sentir, em época um pouco anterior, justificar-

56 *Os sentidos e a inteligência,* introd., cap. II.

se-ia, porque a teoria da evolução estava na ordem do dia e era a doutrina do momento. Hoje não: o procedimento de Bain merece, pelo contrário, elogio, da prova de sua moderação e do cuidado com que evitava interpretações que não pudessem ser positivamente confirmadas pelos fatos. Vê-se que Bain não tinha a preocupação de revolucionar o pensamento, nem de fundar sistemas novos, mas unicamente a de descobrir a verdade pela observação imparcial dos fenômenos. Que tenha chegado a este resultado, é para duvidar; ou antes é certo que não o alcançou, porque o momento não era ainda propício, ou porque eram para isto obstáculo invencível os próprios dados de que partia, que eram os do sistema a que se filiara e cujos princípios procurava justificar. Mas seu critério era bem orientado e seguro. Assim manteve-se firme na direção que deu a seus estudos e não saiu fora do propósito que adotara, expondo os fatos, esforçando-se por interpretá-los, classificá-los e sistematizá-los, submetendo-os, quanto possível, à ação de leis, mais ou menos precisas e gerais. Estas leis são exatamente as leis da associação das idéias, e como os fatos psíquicos são extremamente complexos e estão sujeitos a mutações contínuas, fluxo perene de fenômenos, sem dimensões apreciáveis no espaço e somente perceptíveis na ordem da sucessão, daí resulta que as leis a que obedecem, por sua vez, são vagas e incertas e, no fundo, não passam de simples generalizações e sistematizações de fenômenos. É aliás o mais que se poderia obter pelo método rigorosamente empírico, tal como fora pelo autor adotado. E a esse método é justo reconhecer que Bain sempre se manteve fiel.

Falta assim à psicologia de Bain um princípio geral a que tudo esteja subordinado, um método mais amplo, positivo e seguro, mas em que fique salva a iniciativa do espírito. Demais a preocupação de fazer a psicologia ao jeito das ciências naturais prejudica-o, porque vem com esta preocupação a idéia sistemática de fazer uso de um método impróprio que impede a legítima apreciação e interpretação dos fatos. Daí o caráter fragmentado de suas buscas e análises, daí o caos de suas indagações, como das indagações de toda a psicologia empírica em geral, isto é, da psicologia interpretada com o propósito deliberado de submetê-la aos mesmos princípios das ciências físicas, ou aos princípios das ciências naturais.

Os sentidos e a inteligência, As emoções e a vontade e *O espírito e o corpo* formam um tratado completo de psicologia. A primeira destas três

obras consta de uma introdução em dois capítulos e duas longas partes, uma destinada ao estudo dos sentidos e outra ao estudo da inteligência. No primeiro capítulo da introdução, aliás curto, Bain trata de apresentar a definição e as divisões do espírito.

Definição: "O espírito", diz Bain, "é, para todo o mundo, o oposto da matéria, ou melhor, o oposto do que se chama mundo exterior." É, como se vê, uma definição negativa. Bain admite, em sua lógica, esta espécie de definição. E o que ele chama definição pelo método negativo é uma definição que se faz pela eliminação de tudo o que deve ser excluído do conceito, ou pela exclusão do que lhe é oposto. Compreende-se que tal definição não nos pode satisfazer em relação ao espírito. Queremos saber o que o espírito é, e não o que ele não é. Bain, tratando de dar uma definição do espírito, pelo método positivo, diz que isto só é possível reunindo todas as manifestações propriamente mentais em um pequeno número de propriedades gerais. É o que ele faz, reduzindo estas propriedades a três: o sentimento, a volição, o pensamento. E nisto consistem, ao mesmo tempo, as divisões do espírito. Apresentar a enumeração ou a divisão das propriedades gerais da mentalidade, eis, segundo Bain, a única definição positiva do espírito. No segundo capítulo da introdução, trata Bain, em particular, do sistema nervoso, isto é, do cérebro como órgão do espírito; das diversas partes do sistema nervoso, da substancia nervosa, dos centros nervosos, dos nervos cérebro-espinhais; finalmente, das funções do sistema nervoso. Seguem-se a isto, na primeira parte da obra, o estudo dos sentidos; e na segunda, o estudo da inteligência. Na obra sobre *As Emoções e a vontade* trata do sentimento, das emoções, da paixão e da ação. Por último, em *O Espírito e o corpo,* trata das relações entre a matéria e o espírito ou entre o corpo e a alma.

Ser-me-ia impossível fazer aqui a análise de toda a obra de Bain, nem isto teria cabimento neste trabalho e pouco poderia adiantar para o fim a que me proponho. Bastaria considerar o estudo referente à inteligência (segunda parte da obra sobre *Os sentidos e a inteligência),* pois é aí que Bain desenvolve os seus princípios sobre a teoria da associação das idéias, formulando e coordenando as diversas leis em que essa teoria se resolve e mostrando como é por elas que se explicam todas as operações do espírito. Também foi Bain quem levou a psicologia da associação a seu mais alto grau de desenvolvimento, consolidando todos os princípios e apresentan-

do das leis da associação das idéias uma exposição mais clara e mais completa e ao mesmo tempo mais sistemática. Mas deste ponto já me ocupei em trabalho anterior,[57] e, se bem que seja mui rápida a apreciação que aí faço, julgo desnecessário insistir, e a ela me reporto.

51 – A PSICOLOGIA DA ASSOCIAÇÃO DEPOIS DE BAIN

Depois de Bain a psicologia da associação não produziu mais trabalhos de vulto. Decerto apareceram na Inglaterra outros psicólogos e alguns de grande valor; mas estes, se bem que, na sua maioria, aceitem, em suas grandes linhas, os princípios da escola associacionista, todavia não se propõem a examinar estes princípios, e obedecem a inspirações de outra procedência. Assim Samuel Bailey, que sofreu, sem dúvida, em sua última fase, a influência de Bain, liga-se de preferência a correntes anteriores. Lews liga-se ao positivismo. Maudslay é francamente pela psicologia fisiológica. Morell obedece à inspiração de Herbart. Morphy esforça-se por ligar os princípios da escola associacionista à teoria da evolução, aderindo à metafísica spenceriana. Lubbock e Tylor tratam da psicologia étnica, indagando das origens da civilização e das condições do homem pré-histórico. Romanes aplica à fenomenalidade psíquica o ponto de vista de Darwin, etc.

Nos dias que correm preponderam as observações puramente fisiológicas e as experiências de laboratório. "Nos nossos dias", diz Claparède, "os trabalhos de observação e laboratório adquiriram tal preponderância em psicologia que têm feito esquecer o entusiasmo que se manifestou a princípio pelo associacionismo. As longas e pacientes experiências feitas de vinte anos a esta parte mostram quanto são mais complicadas do que se imaginava a análise e a determinação dos nossos estados de consciência mais banais: a sensação de resistência, a de movimento voluntário, ou a de duração, por exemplo. Compreendeu-se que não são as grandes palavras sonoras que teriam de resolver a questão."[58]

---

57 *A Filosofia Moderna,* livro II, cap. I.
58 Claparède – *L'association des idées* – 2ª parte, cap. VI.

. . . .

Capítulo VIII

ESCOLA EXPERIMENTAL

52 – ESCOLA EXPERIMENTAL ALEMÃ: TETENS

AS PRIMEIRAS experimentações, no verdadeiro sentido da palavra, sobre os fenômenos psíquicos foram tentadas por Tetens, filósofo que, antes de qualquer outro, se ocupou com a idéia de medir a duração dos fenômenos psíquicos.[59] Devem-se-lhe as primeiras experiências ou tentativas de experiência no sentido de medir a duração das imagens deixadas por cada espécie de sensação. Decerto foram simples tentativas de

---

59 João Nicolas Tetens, sábio dinamarquês, nascido em 1737, morto em 1807. Foi professor de física e metafísica na Academia de Rostock e professor de filosofia e matemática na Universidade de Kiel. Depois, fixando-se em Copenhague, entregou-se aos negócios públicos, sendo feito conselheiro de estado. Deixou muitas obras, 65 ensaios ou livros, segundo Dessoir, sem falar em artigos científicos publicados nos jornais. De todas as suas obras, a que mais interessa à psicologia é: *Ensaio sobre a natureza humana e seu desenvolvimento* (1777).

experiência e tentativas que não deixaram resultado; mas, considerando-se que Tetens é do século XVIII e que essas experiências eram, por conseguinte, feitas nessa época remota, quando ninguém se preocupava com semelhantes assuntos, e quando era ainda preponderante a influência de Wolf, compreende-se que o fato é para ser tomado em alta consideração. Isto explica a circunstância de ter sido Tetens estudado com interesse pelos psicólogos contemporâneos, quando é certo, aliás, que sua obra ficara quase completamente esquecida e sem influência.

Tetens saiu da escola de Wolf. Mas saiu dessa escola, com sua orientação própria, emancipado, por completo, da tradição escolástica. É que conhecera as obras de Locke e seguira rumo diverso dos continuadores de Wolf. É, pois, um discípulo de Wolf, que se deixou dominar pela influência de Locke e segue assim a corrente nova, partida da Inglaterra, orientado positivamente na direção da observação puramente empírica. Isto, no seu tempo e no meio em que agia, contaminado de idealismo e panteísmo, era muito, ou, pelo menos, era caso singular. É o que torna valiosa a sua obra e faz com que represente papel saliente na história da psicologia moderna. Não quer isto, entretanto, dizer que se encontrem grandes novidades em sua psicologia ou que tenha revolucionado as idéias geralmente aceitas no seu tempo. Não. Suas idéias são idéias comuns, e em geral pouco diferem das de Wolf. Mas o método que segue é diferente e inteiramente novo, e isto basta para salientá-lo. Tetens fez experiências e deu mesmo algumas medidas cronométricas sobre a duração das sensações luminosas, táteis e acústicas. E se não tirou destas experiências conclusões que se possam considerar como valiosas, em todo caso é certo que teve a previsão segura do papel importante que havia de representar a experimentação no domínio da fenomenalidade psíquica. Ocuparam-se de Tetens, esforçando-se por fazer sentir a importância de seus trabalhos, entre os autores mais recentes: Dessoir, Wundt, Stumpf. O intuito principal destes nobres pensadores é levantar do esquecimento, a que ficara injustamente reduzido, o nome daquele que primeiro se serviu do método experimental em psicologia, devendo, por conseguinte, ser reconhecido como o iniciador da série de indagações e experiências de que resultou a psicologia científica, conjunto de doutrinas em que se presume estar não a verdade, mas, pelo menos, o processo ou a orientação metodológica que deverá levar à

descoberta da verdade, e de que tanto se mostram orgulhosos os atuais representantes e propagandistas.

Tetens não tem nenhuma ligação com o materialismo e repele mesmo expressamente a hipótese da equivalência das funções psíquicas e da atividade cerebral, sustentando sobre este fato a impossibilidade de vida e qualquer verificação. É fato esse sobre o qual não há experiência possível – diz ele. Não obstante, é sua opinião que a indagação da relação ou correspondência entre a fenomenalidade psíquica e as excitações cerebrais é coisa de grande valor como estudo natural, e muito poderá contribuir para o desenvolvimento das buscas fisiológicas. Idéias análogas eram sustentadas, pela mesma época, na França, por Charles Bonnet. Também este condenava a hipótese materialista, aliando o interesse pelas buscas positivas às mais seguras convicções religiosas. Isto, entretanto, não o impedia de sustentar que, para bem compreender a formação das idéias e o desenvolvimento do pensamento, o meio mais seguro é estudar a atividade mesma das fibras nervosas em suas múltiplas relações e combinações.[60]

53 – ESCOLA EXPERIMENTAL ALEMÃ: WEBER

Weber[61] era fisiologista. Fazia assim o objeto de sua especialidade como sábio uma das modalidades da matéria – o corpo organizado. Era, pois, homem da observação exterior, homem da realidade objetiva, e o seu critério era mui naturalmente o do peso e da medida, pois tal é para o estudo da matéria o critério mais seguro.

E foi de acordo com esse critério que elaborou todos os seus trabalhos de anatomia e fisiologia. E ocupando-se também com os fenômenos psíquicos, pela ligação imediata em que estão esses fenômenos com

---

60 Charles Bonnet, de Gênova, nascido em 1720, morto em 1793. Deixou diversas obras, entre outras: *Ensaio analítico sobre as faculdades d'alma* (1784); e *Ensaio de Psicologia* (1759).

61 Ernst Henri Weber, fisiologista e anatomista alemão, nascido em 1795, morto em 1878. Foi professor de anatomia e fisiologia na Universidade de Leipzig. Deixou diversas obras sobre as ciências de sua especialidade e também um trabalho que ficou célebre: *As sensações tácteis e a sensibilidade muscular.*

os órgãos do corpo, era natural que procurasse submetê-los ao mesmo critério. Foi o que fez, e isto no seu tempo era, sem dúvida, grande novidade, mas depois tornou-se a corrente dominadora. Já agora, para muitos, pesar ou medir é o único processo para conhecer de modo verdadeiramente científico, e não se conhece outra lógica, além da do peso e da medida. "Conhecemos as coisas de uma maneira impessoal", diz Le Dantec, "(e isto quer dizer, de uma maneira científica) quando podemos reduzir sua descrição a medidas feitas por meios tais, que, devidamente aplicados, forneçam os mesmos resultados para todos os observadores. É então somente que temos o direito de falar de um conhecimento científico dos fatos; e é nisto mesmo que consiste, de alguma sorte, a definição da ciência."[62]

Mas como pesar ou medir as sensações, como pesar ou medir o impalpável, o que não pode ser visto, nem tocado, o que escapa, por completo, às categorias do espaço? O próprio Le Dantec divaga sobre o assunto e nada resolve e, para fugir às dificuldades reais da questão, escapa-se pela porta falsa dessa pseudoteoria da consciência-epifenômeno. O que se mede é o corpo, e a consciência fica assim subordinada à medida do corpo, como fenômeno acessório ou complementar, ou, antes, como simples repercussão que é, epifenômeno dos movimentos do corpo. O exemplo já havia sido dado por Maudsley.

Weber, espírito amante da verdade e não sofista, interessado em dar a interpretação real e positiva dos fenômenos e não em preparar argumentos para defender teorias preconcebidas, compreendeu logo que as sensações não podem ser medidas, e assim, para apreciá-las de conformidade com esse critério comum e objetivo da medida, não vacilou em reconhecer que o único meio é a medida indireta. Quer dizer: para medir as sensações é necessário descobrir um fato, um princípio que esteja com elas em relação imediata e que seja suscetível de medida. Esse fato ou esse princípio só pode ser o objeto mesmo ou a coisa que serve de causa à sensação, impressionando a nossa sensibilidade.

Já antes, Herbart havia, como se sabe, procurado introduzir o cálculo no estudo dos fenômenos psíquicos; mas, sendo esses fenômenos

---

62 Le Dantec – *L'atbeisme*, 3ª parte, cap. VII; *Les lois naturelles,* livro I, Cap, I.

intangíveis, admitia ele, aí, o cálculo, mas negava a possibilidade da experimentação. Mas onde a base física, o elemento fixo, o ponto de partida para o cálculo? Era de supor que fosse o corpo, e é assim que se entende nas mais recentes tentativas de calcular a fenomenalidade psíquica. Mas Herbart, não: partia do elemento psíquico em si mesmo, partia das representações. "As representações", diz ele, "são esforços que a alma faz para conservar-se." O centro de toda a sua doutrina é o princípio ontológico da "unidade do ser". O ser é uma posição absoluta; e seu conceito exclui toda a negação, como toda a relação. Assim é o ser em geral; e se considerarmos a alma como uma das suas modalidades, como um dos casos particulares do ser, o ponto de vista de Herbart é o mesmo. "A alma é uma substância simples, não somente sem partes, mas também sem pluralidade em sua qualidade." Não obstante, por sua qualidade, se bem que esta nos seja absolutamente desconhecida, resolve-se em atividade. A alma é, pois, ativa, e sua atividade consiste exatamente no esforço que faz pela própria conservação, e esse esforço resolve-se em representações. Mas como introduzir aí o cálculo? Que se encontra em tudo isto que seja suscetível de peso e de medida, que possa ser apreciado matematicamente? É que as representações podem ser imaginadas como "indo e vindo, como oscilando e flutuando, numa palavra, como alguma coisa que se torna mais forte ou mais fraca". As representações, além disto, são tendências, e, como tais, agindo conjuntamente e podendo reagir umas contra as outras, podem estar em estado de equilíbrio ou em estado de movimento. Daí a idéia de uma estática e de uma mecânica do espírito.

Como se vê, tudo isso é arbitrário e fantástico, obra puramente imaginária, sem nenhuma base na observação da realidade. Tal sistema não podia deixar de cair. Weber segue outro rumo. Pretende também calcular os fenômenos psíquicos, mas, como base para o seu cálculo, adota não simples abstrações como Herbart, mas um fato real, positivo, isto é, o corpo, as coisas mesmas que impressionam a nossa sensibilidade. Ora, nós sabemos que as nossas sensações variam conforme a natureza das cousas, e não só há sensações diferentes para cada ordem de fatos, como em cada ordem de fatos a sensação pode ser maior ou menor conforme as proporções do objeto. Decerto, quando dizemos que a sensação pode ser maior ou menor, empregamos uma metáfora, porque a grandeza rigorosamente falando, refere-se sempre à extensão que as coisas ocupam no espaço, e as

sensações não ocupam espaço; mas em todo caso há nelas variações em proporção ou correspondência com as variações dos objetos, e isto basta para que entre elas se possam estabelecer relações de quantidade. Devemos então distinguir dizendo: as sensações podem ser mais ou menos intensas, e não maiores ou menores, para não confundir cousas que são de natureza diferente. Sim, façamos esta modificação. Mas no fundo a coisa dá na mesma, porque, desde que as sensações variam em proporção com os objetos que as ocasionam, isto basta para que sejam, como as coisas mesmas a que se ligam, suscetíveis de medida.

Parece, à primeira vista, que interpretado por este modo o caso se torna muito claro; mas é um engano, e, em verdade, a coisa não se resolve assim. É certo que nossas sensações variam com os objetos, mas as suas variações são de qualidade, não de quantidade. Um objeto maior produz não uma sensação maior, mas uma sensação diferente. Duplicando-se, por exemplo, a quantidade objetiva de luz, isto é, a capacidade das fontes luminosas, experimentar-se-á sem dúvida uma sensação de maior claridade. Mas poder-se-ia dizer que a segunda sensação seja o duplo da primeira? Certamente que não. O que há, em verdade, no segundo caso é uma sensação diferente, uma sensação de claridade maior. De maneira que as sensações são diversas, conforme os objetos que as produzem ou conforme a natureza da excitação; e, ainda tratando-se do mesmo objeto, mudam de natureza, segundo a quantidade ou certas e determinadas relações com que se nos apresentam as coisas; mas estas mudanças são qualitativas e não quantitativas; e por conseguinte não permitem apreciações matemáticas.

Mas, desde que a variação das sensações está em correspondência necessária com a variação das coisas, ou com a variação da existência, o meio para medi-las está indicado. Medem-se as coisas, isto é, a excitação, e é esta medida da excitação que deverá servir indiretamente como medida para as próprias sensações. Tal foi a direção que seguiu Weber e que deveria levar, como dentro em pouco veremos, à psicofísica de Fechner.

Vê-se claramente que a preocupação é ainda a mesma de Herbart; quer dizer: o que se tem em vista é introduzir o cálculo na fenomenalidade psíquica. Mas Herbart fundava-se em meras abstrações, esforçando-se por estabelecer relações entre conceitos deduzidos por simples especulação sem nenhum fundamento nos fatos. Weber firma, ao contrário, as relações que

pretende estabelecer sobre realidade exterior, sobre as coisas mesmas, isto é, sobre o que há de mais positivo. Seu plano de observações, entretanto, não se estende à esfera toda inteira da sensibilidade, restringindo-se em particular às sensações tácteis e à cenestesia dos músculos como ele chama, isto é, às sensações de temperatura. Mas era o que bastava para que pudesse firmar uma lei que outros deveriam verificar se devia ou não se aplicar a todas as demais manifestações da sensibilidade. Realmente, se alguém suspende um corpo de certo peso e depois outro corpo de peso muito maior, não poderá deixar de notar que o segundo é mais pesado que o primeiro. Mas se a diferença é muito pequena certamente não será percebida. Qual o aumento que é necessário fazer a um peso de 32 onças, por exemplo, para que se torne sempre perceptível que o segundo é maior que o primeiro? Tal fato estará sujeito a uma lei invariável? Compreende-se facilmente que é difícil, senão impossível, sujeitar a uma lei invariável fatos desta natureza, porque a coisa é muito relativa, e a aptidão para perceber essa diferença, não só poderá variar de indivíduo a indivíduo, como no mesmo indivíduo, de momento a momento, conforme as circunstâncias.

Weber, entretanto, não desanimou e tentou submeter o caso à prova da experiência. Fez experiências sobre diversos indivíduos. As diferenças efetivamente variam, mas as variações são pequenas e é permitido deduzir uma média mais ou menos regular. As experiências foram a princípio feitas tratando-se de um peso de 32 onças. Weber expõe em quadro as diferenças que foram verificadas. Há uma certa regularidade quanto à percepção da diferença entre os diferentes indivíduos que foram examinados. O que é mais importante, porém, é que, tratando-se de outro peso qualquer, muito maior ou muito menor, as relações são aproximadamente as mesmas. O próprio Weber chegou a ficar surpreendido. A mesma regularidade observa-se tratando-se de outras sensações, como a distância necessária entre dois pontos da pele para que se percebam como distintos dois contactos, as diferenças de pressão, de temperatura, a diferença entre duas linhas, etc. Ora, se há em tudo isto uma certa regularidade, é que o fenômeno obedece a uma lei. A menor diferença, por exemplo, entre duas linhas quase iguais é, segundo Weber, aproximadamente de 1/50 da menor, sem variar esta relação, sendo as duas linhas maiores ou menores na mesma proporção. Tratando-se de um peso, a diferença é, nas mesmas

condições, de 1/30 a 1/50, conforme os indivíduos. "Weber concluiu daí por generalização", diz Delboeuf, "que na comparação das sensações ou das forças a alma põe à parte a grandeza absoluta e só considera a grandeza relativa das mesmas: resultado geral que se pode exprimir pela fórmula seguinte: *A menor diferença perceptível entre duas excitações da mesma natureza é sempre devida a uma diferença real que cresce proporcionalmente com estas excitações mesmas.*"[63] É o que se chama a lei de Weber, lei a que Fechner deu mais ampla aplicação e de que veio a tirar as mais extraordinárias conseqüências.

54 – AINDA A ESCOLA EXPERIMENTAL ALEMÃ: FECHNER

Fechner é um dos vultos mais extraordinários da literatura filosófica alemã. Espírito extremamente vasto e complexo, é sob diversas faces que se nos apresenta, cada qual mais original e profunda, aliando tendências que à primeira vista parecem inconciliáveis. Por exemplo: Fechner é o mais formidável e o mais audacioso dos místicos e ao mesmo tempo o sábio mais rigoroso e mais intransigente, inflexível nos seus processos de verificação e de prova, infatigável na aplicação escrupulosa dos métodos objetivos da ciência. Deste modo é dominado pela mais viva convicção que se mostra, em sua concepção geral do Universo, defensor apaixonado de uma intuição ultra-espiritualista do mundo, e sustenta por exemplo, com ardor, que a terra é um ser vivo, que o mundo solar, considerado em seu conjunto, é um organismo, dotado de consciência e vontade; numa palavra, que tudo é vivo e animado em toda a extensão infinita da realidade que enche o espaço e o tempo. Entretanto, considerando, em particular, a fenomenalidade psíquica, tal como se faz diretamente acessível aos nossos meios de conhecimento, no organismo animal e mais especialmente no organismo humano, nos limites da intuição e da experiência, é quem representa o mais vigoroso esforço que foi empregado para interpretar todos os fatos exclusivamente pelos métodos da observação e da experimentação e pelos processos do cálculo. Em suma: foi o verdadeiro criador da psicologia experimental, pois foi quem lhe sistematizou as buscas e o método, dando

---

63 Delboeuf – *Examen critique de la loi psycho-physique.*

organização definitiva às tentativas ainda deficientes de Tetens e Weber, e firmando, de modo seguro e decisivo, a orientação que devia servir de base a todos os trabalhos posteriores.

Fechner, entretanto, exerceu sua poderosa atividade mental e publicou todos os seus numerosos trabalhos exatamente no período em que teve mais poderoso domínio a concepção materialista do mundo. Invadia as universidades alemãs o ceticismo de Hume; preparava-se o terreno para o positivismo e para o naturalismo; aparecia Büchner; fascinava a imaginação exaltada da mocidade universitária a eloqüência revolucionária de Feuerbach. Fechner reunia tendências opostas a esta direção e não se deixou dominar pela onda reacionária dos demolidores; estava, pois, fora do seu meio. Pertencia, entretanto, não ao passado, mas seguramente ao futuro; era um vidente, uma espécie de profeta, e há mesmo quem assegure que não deixou de ter, em certos momentos mais decisivos, visões excepcionais e estranhas. Não poderia, portanto, ser compreendido no tempo em que viveu. E é assim que os seus trabalhos de caráter geral ficaram inteiramente de parte, foram considerados como o lado fraco de seu poderoso espírito; e foi somente por seus trabalhos científicos sobre a psicologia e a estética que se impôs à admiração e ao respeito do mundo. Entretanto, a psicologia de Fechner começa agora a ser esquecida. Mas ele renasce como se fosse outro homem. E é por suas visões de místico que passa a ser considerado, como se aparecesse de novo, impondo-se à curiosidade dos espíritos mais independentes. "Fechner", diz já William James, "está destinado a exercer sobre o futuro uma influência crescente: disto estou convencido."[64]

Não nos cabe aqui tratar senão do que se refere, em particular, à psicologia. É só o que, por enquanto, nos interessa de todo o trabalho de Fechner. Este, em filosofia geral, adota como principal instrumento de busca

64 Gustavo Teodoro Fechner nasceu em 1801 em Lausit e morreu em 1887. Em 1835 foi nomeado professor de física na Universidade de Leipzig. Deixou esse lugar em conseqüência de grave enfermidade que o impediu de entregar-se ao estudo da física. Depois foi nomeado professor de filosofia na mesma Universidade. Deixou entre outras as seguintes obras: *A vida depois da morte* (1836); *Sobre o mais alto bem* (1846); *Zend-avesta* (1831); *Elementos de Psicofísica* (1860); *Em defesa da psicofísica* (1877).

a construção analógica, e com este instrumento eleva-se às mais arriscadas e temerárias concepções. Mas em psicologia adota o ponto de vista dos que pretendem fundar a psicologia como ciência natural e mantém-se no terreno positivo dos fatos, isto é, o terreno da observação exterior e objetiva. Deste modo, restringe-se escrupulosamente aos elementos fornecidos pela percepção, obedecendo, neste ponto, ao critério do mais rigoroso empirismo. E submetendo esses elementos da percepção aos processos do método experimental, tal como se pratica na física e na química, esforça-se por deduzir daí a base física para servir como ponto de apoio para a aplicação do cálculo matemático. Trata-se, pois, de uma psicologia fundada exclusivamente por estes dois processos lógicos: a experimentação e o cálculo. Se essa psicologia estivesse de acordo com os fatos e realmente nos desse uma interpretação eficaz e positiva dos fenômenos, forçoso seria reconhecer que estava fundada a psicologia experimental e científica. E ainda mais, seria realizado este milagre: ter-se-ia introduzido o cálculo na fenomenalidade psíquica. Era o caso de dizer-se que se teria descoberto o processo e o meio para calcular a extensão do espírito e o peso da consciência.

Sabe-se bem que nada disto se conseguiu, sendo certo, pelo contrário, que toda a teoria arquitetada por Fechner se acha completamente desmoronada. Em todo o caso ficaram os métodos e os processos de experimentação por ele propostos e praticados e estes métodos e processo são os mesmos de que ainda se servem os continuadores do sistema experimental, no seu esforço contínuo pela fundação de uma psicologia científica, isto é, de uma psicologia ao jeito da física, da química e das ciências naturais. É por isto que Fechner pode ainda ser considerado como o verdadeiro fundador da psicologia experimental, a despeito do desastre de sua teoria própria, isto é, da psicofísica, que, em verdade, teve o mesmo destino da psicologia matemática de Herbart; quer dizer: foi uma nova tentativa abortada de aplicação do cálculo matemático ao domínio particular da psicologia.

55 – SIGNIFICAÇÃO E VALOR DA PSICOFÍSICA

Fechner, se bem que se encerrasse, em psicologia, nos limites precisos da experimentação e do cálculo, ligava-se, não obstante, quanto à concepção fundamental da fenomenalidade psíquica, aos princípios gerais

da sua filosofia, ou da sua concepção do mundo. E é mesmo daí que vem o nome, que foi por ele adotado, de psicofísica.

É uma ciência exata das relações entre a alma e o corpo, uma determinação da comunicação que se exerce entre o espírito e a matéria. Ora, o espírito e a matéria segundo Fechner não são duas coisas distintas, e sim apenas dois aspectos diferentes, mas inseparáveis de uma só e mesma coisa. É a interpretação paralelística, como sabemos; e Fechner foi exatamente quem apresentou essa interpretação em sua expressão mais enérgica e decisiva.

O mundo em seu conjunto, o universo, considerado em sua totalidade, encerra a mesma dualidade, o mesmo paralelismo. Em termos mais precisos: o Universo é Deus; mas Deus, como cada organismo, como cada ser particular, como a simples molécula, apresenta-se também sob aquela dupla face, é ao mesmo tempo objetivo e subjetivo. Daí o espírito e matéria. Em suma: o mundo material é a face exterior, objetiva; o mundo dos espíritos é a face subjetiva, interna, da divindade.

O organismo humano, encerrando um corpo e uma alma, é pois, apenas um caso particular do paralelismo universal. E é este caso particular que Fechner se propõe a estudar pela psicofísica, submetendo-o aos métodos rigorosos da ciência.

Fechner distingue uma psicofísica externa e uma psicofísica interna: a primeira, tendo por fim estabelecer uma relação matemática entre a sensação e a excitação, isto é, entre a sensação e o mundo exterior; a segunda, propondo-se a estabelecer uma relação matemática não já entre a sensação e a excitação, mas entre a sensação e organismo, isto é, entre o fenômeno psíquico e o fenômeno fisiológico.

Os críticos e historiadores, em geral, ligam pouca importância à psicofísica interna. Para Ribot, por exemplo, o que há a considerar na obra de Fechner é unicamente o que se refere às relações entre a sensação e a excitação. O mais não tem significação nem valor e é obra de pura especulação, não podendo, por conseguinte, ser tomado em consideração, tratando-se de ciência experimental. “É certo”, diz Ribot, “que Fechner incorpora à psicofísica, sob o nome de psicofísica interna, uma série de estudos sobre a sede d’alma, sobre a vigília e o sono, sobre a atenção, a reminiscência, etc. Mas estes estudos estão muito longe de possuir o caráter de

exatidão que a psicofísica reclama." Outros deixam inteiramente de lado a psicofísica interna, como se fosse coisa estranha à psicofísica propriamente dita, acréscimo inútil, inteiramente fora do espírito do sistema. Fechner, entretanto, não pensava assim e fazia, pelo contrário, da psicofísica interna a parte mais importante da psicofísica. Deve-se até acentuar que, se se ocupava de uma psicofísica externa, era simplesmente como preparação para a psicofísica interna.

Parece assim, à primeira vista, que há, desde as linhas iniciais do sistema psicofísico, uma divergência radical entre Fechner e seus continuadores, ou entre Fechner e seus historiadores e críticos. Examinando-se, entretanto, a coisa um pouco mais a fundo, vê-se que esta divergência é mais aparente que real. É que para o ponto de vista experimental o que tem interesse é somente a medida das sensações, e, como é somente a psicofísica externa que está em ligação imediata com a medida das sensações, daí resulta que é somente a psicofísica externa que poderá despertar interesse legítimo. Mas segundo Fechner a psicofísica interna depende da psicofísica externa, e esta última depende das sensações. Assim é da medida das sensações que tudo depende; e isto equivale a dizer que, na psicofísica, a medida das sensações é tudo. E vê-se assim que não há divergência entre Fechner e seus continuadores. Também a medida das sensações é que constitui quase exclusivamente o objeto das cogitações de Fechner; e, firmadas pela medida das sensações as bases do sistema, tudo o mais, já no que se refere à psicofísica externa, já no que se refere à psicofísica interna, vem simplesmente por dedução e conseqüência e como efeito do desenvolvimento do cálculo.

A medida das sensações – eis, pois, o problema essencial da psicofísica. É escusado lembrar que essa medida só pode ser feita indiretamente. É o que já Weber havia compreendido, e Fechner, decerto, não poderia imaginar nem empreender o contrário. Ora, o fato que serve de intermediário ou meio indireto para a medida das sensações é a excitação. Trata-se, pois, simplesmente disto: de descobrir um meio ou um método para avaliar as variações ou gradações das sensações, em correspondência com as variações da excitação que as provoca.

Tal é o problema particular de que se ocupa a psicofísica e que Fechner acredita ter resolvido, firmando as leis fundamentais da vida psí-

quica; com o que ficaria fundada uma psicologia verdadeiramente científica, análoga à física e à química, isto é, tendo por base unicamente os dois processos lógicos de que resultaram aquelas ciências; quer dizer: a observação experimental e o cálculo matemático.

Antes, porém, de tratar da lei psicofísica, tal como foi formulada por Fechner, para metodizar a exposição consideremos algumas noções preliminares. Chama-se limiar da sensação o ponto preciso em que uma excitação adquire capacidade para se tornar perceptível. Uma excitação nula é imperceptível. Isto é de si mesmo evidente: o nada não se percebe. Mas não basta que deixe de ser nula, é preciso que a excitação atinja certa proporção para que se torne visível à consciência, isto é, para que possa ser percebida: o que significa que a excitação pode ser já positiva, sem, entretanto, fazer-se acessível à esfera sensacional. Mas, uma vez aí chegada, temos o primeiro momento do processo perceptivo, temos o limiar da sensação.

Outro momento há ainda a distinguir de igual importância: é quando, aumentando a excitação, esse aumento, que sendo muito pequeno não modifica em coisa alguma a sensação correspondente, torna-se suficiente para fazer essa modificação. É a menor diferença que esteja em condições de ser percebida. A isto chama-se o limiar diferencial.

Deve-se notar que depois de certo ponto em diante todo e qualquer aumento na excitação é indiferente e já não produz modificação alguma na sensação. Há, pois, um limite máximo para a sensação. Se aumentarmos a causa do calor, a sensação correspondente irá também aumentando. Mas, depois de certos limites, a sensação será sempre a mesma. Poderão sobrevir a dor, o sofrimento e mesmo a morte por efeito do calor excessivo; mas a sensação de calor propriamente dito não poderá aumentar. Fechner, aliás, não cogitou deste último caso porque não interessava à sua doutrina. Também não poderia prejudicá-la.

O fato, entretanto, é real. Wundt propõe para esse limite máximo da sensibilidade a denominação de altura da excitação.

Tais são, pois, os três momentos que podem ser distinguidos na sensação: o limiar da sensação, o limiar diferencial e o máximo da sensação. É o que poderia chamar-se em linguagem mais apropriada ao nosso idioma: o mínimo perceptível da excitação, o mínimo diferencial e o ápice

da sensação. São fatos de observação experimental, e é sobre os dados daí tirados, bem verificados e bem deduzidos, que se funda toda a psicofísica.

Vejamos agora como Fechner faz a dedução de sua lei. Já sabemos que o que lhe serve de ponto de partida é a lei de Weber. Esta pode ser formulada nestes termos: As sensações crescem de quantidades iguais, quando as excitações crescem de quantidades relativamente iguais. É a fórmula mesma de Weber. Delboeuf traduziu, como já vimos, por outro modo, este princípio: A menor diferença perceptível entre duas excitações da mesma natureza é sempre devida a uma diferença real que cresce proporcionalmente com estas excitações mesmas.

Uma cousa, porém, tem, no fundo, a mesma significação da outra. Mas, quer numa, quer noutra forma, esta lei não é ainda suficiente como base da psicofísica, sendo necessário acrescentar à lei de Weber uma lei complementar. Esta foi chamada por Fechner *lei do limiar* e foi formulada nestes termos: "Toda excitação ou diferença de excitação deve ter atingido já uma grandeza finita antes de começar a ser perceptível, isto é, antes de produzir uma sensação que afete nossa consciência de modo perceptível, ou uma diferença perceptível de sensação. Inversamente: a excitação ou a diferença de excitação cessa de ser perceptível antes de chegar ao valor nulo."

Por outra forma: "O ponto nulo da sensação ou da diferença de sensação é situado acima do ponto nulo da excitação ou da diferença de excitação correspondentes"; o que tudo significa: que o limiar é precisamente "o ponto onde começa e onde desaparece a perceptibilidade de uma excitação ou de uma diferença de excitação".[65]

Esta segunda lei era, segundo Fechner, indispensável. Sabia-se pela lei de Weber que as sensações variam em correspondência com as variações por que passa a excitação. Mas era preciso determinar o momento preciso em que uma coisa se liga à outra; e só, depois disto, se poderiam considerar como definitivamente estabelecidas as condições experimentais da psicofísica; o que equivale a dizer, para explicar a cousa em termos mais precisos, que só assim teríamos os dados materiais ou positivos, ou, ainda

65 Foucault – *La Psychophysique*, 1ª parte, cap. V.

mais propriamente, mecânicos, para aplicação do cálculo matemático aos fenômenos psíquicos.

Foi, pois, partindo da lei de Weber, completada por essa nova lei formulada sob o nome de *lei do limiar*, que Fechner foi levado ao estabelecimento da lei psicofísica ou logarítmica. Não será difícil deduzir esta última lei, nem mostrar como Fechner chegou a estabelecê-la. Ponhamos de parte os cálculos matemáticos e os dados demonstrativos de Fechner e consideremos a lei em sua significação real. E a cousa tornar-se-á ainda mais clara, exemplificando. Sabe-se por experiência que a menor diferença perceptível entre dois pesos varia, conforme as circunstâncias, de 1/30 a 1/50, mais ou menos do menor. Consideremos, pois, por exemplo, um peso de 60 gramas, e partamos do limite mínimo daquelas duas relações, isto é de 1/30. Só poderemos perceber diferença de um peso maior quando este, no mínimo, for igual a 60 + 60/30 gramas. Dar-se-á, pois, a percepção do mínimo diferencial quando o segundo peso for de 62 gramas. A menor diferença percebível equivale, nesta hipótese, a 2 gramas. Se o primeiro peso for, porém, não de 60, mas de 120 gramas, devendo o segundo peso ter mais 1/30 de 120 gramas, será igual a 124 gramas, e o mínimo diferencial será então igual a 4 gramas.

Se o primeiro peso for igual a 180 gramas, o mínimo diferencial será igual a 6 gramas e assim por diante. Vê-se, portanto, que a diferença entre os dois pesos vai crescendo indefinidamente à proporção que os pesos aumentam. A diferença entre as sensações é, entretanto, sempre a mesma. E isto que se verifica, tratando-se da sensação de peso, verifica-se igualmente tratando-se de qualquer outra espécie de sensação, variando, como é fácil compreender, apenas a relação entre as excitações, que não é nas outras espécies de sensação a mesma que nas sensações de peso. Deste modo, considerando, em relação uma com outra, em qualquer ordem de fatos, as duas séries, das sensações e das excitações, e supondo que a das excitações vai crescendo, por graus sucessivos, correspondendo cada um ao mínimo diferencial perceptível, resultará o seguinte: que a diferença entre as excitações sucessivas tornar-se-á sempre maior, ao passo que a diferença entre as sensações sucessivas será sempre a mesma, isto é, a menor diferença perceptível entre duas sensações. É esta exatamente a significação real da lei de Weber, e não significa outra coisa a fórmula por ele proposta como

expressão dessa lei e segundo a qual as sensações crescem de quantidades iguais, quando as excitações crescem de quantidades relativamente iguais. E esta lei é, como se sabe, simplesmente uma generalização de dados experimentais.

Pois bem, aceitando estes dados como fatos, Fechner submeteu-os ao cálculo; e foi em desenvolvimento deste cálculo, por deduções sucessivas, e como resultado de uma integração final, que chegou à concepção da lei fundamental psicofísica que é a sua obra própria. E esta lei, que se pode representar pela fórmula $x = \log y$, significa o seguinte: que nas duas séries que se desenvolvem em correspondência necessária uma com outra no fato da percepção, a das sensações e a das excitações, supondo-se o aumento gradativo das excitações, acontece que as sensações crescem numa progressão aritmética, enquanto as excitações crescem numa progressão geométrica. E o que se poderia dizer em fórmula mais rápida: a sensação é igual ao logaritmo da excitação.

Esta lei é de aplicações incalculáveis. A cousa é, além disto, extremamente engenhosa. E é natural que tenha despertado um interesse enorme. Nem seria de esperar outra cousa, quando os cálculos eram precisos e se fundavam sobre fatos de rigorosa experimentação. Houve até quem chegasse a prever que o cálculo das sensações não tardaria a ser facilitado por meio de uma tábua de logaritmos, nas mesmas condições que o cálculo das relações trigonométricas. Mas esse interesse mesmo fez com que a teoria fosse examinada de modo mais detido e mais profundo. Desenvolveu-se então uma atividade imensa. Fez-se a respeito da psicofísica uma literatura. Sábios eminentes esforçaram-se por verificar o que havia de verdade na nova ciência. Villa cita, só na Alemanha, entre outros, os seguintes nomes de sábios que se mostraram interessados no debate sobre o valor da psicofísica, uns dispostos a defendê-la, outros a dar-lhe combate: Donders, Müller, Helmotz, Hering, Goldschneider, Exner, Mach, Stumpf, Ziehen, Ebbinghaus, Münsterberg, Kulpe, Lipps, Merkel, Meumann. As críticas multiplicaram-se. Fechner veio a campo e defendeu com vigor os seus princípios. Mas às criticas superficiais sucederam críticas mais radicais e mais profundas. A polêmica tornou-se ruidosa, apaixonada, brilhante. Mas o resultado não podia ser senão o que realmente se verificou. E foi que a ilusão por fim se desfez. O lado fraco da teoria foi posto em evidência.

Compreendeu-se que a psicofísica não era senão uma nova tentativa de aplicação do cálculo matemático ao estudo dos fenômenos psíquicos; mas essa nova tentativa, se bem que a iluminasse em começo uma certa aparência de êxito, bem examinadas as cousas, teve de ceder à evidência de sua improcedência radical, e, afinal, veio a se desmoronar por completo, nas mesmas condições que a de Herbart.

Para tornar patente a improcedência radical da psicofísica, basta considerar o seguinte: que o objetivo essencial, que o princípio e o fim, como seria permitido dizer, desta suposta ciência experimental e positiva é a medida das sensações. Mas falar de medida, tratando-se das sensações, é simplesmente fazer uso de uma metáfora, por que as sensações são fatos que não dependem da categoria do espaço e isto equivale a dizer que são inteiramente estranhas à ordem matemática; o que significa exatamente que as sensações não são suscetíveis de medida. "A sensação", diz Bergson, "é já um começo de liberdade." E por isto deve entender-se que com a sensação começa um mundo que escapa ao domínio matemático, porque a matemática é a necessidade absoluta, e esse mundo novo que começa com a sensação é um mundo de liberdade e por conseguinte superior à necessidade matemática.

Não há balança nem metro para verificar o peso ou medida das sensações, e o que não se pode medir, nem pesar, não se pode representar pelo número. As sensações não podem, pois, ser representadas por números. Neste caso uma das duas séries entre as quais se pretende verificar uma relação logarítmica é posta inteiramente de lado. E não há necessidade de outro fato para tornar visível a impossibilidade do cálculo psicofísico, pois não se pode compreender logaritmo sem número. A psicofísica foi, pois, simplesmente uma ilusão, decerto brilhante, mas infecunda, de um vigoroso espírito. Foi por terra como tudo o que é artificial e fantástico e não poderá ser restabelecida. É o que não poderá ser posto em dúvida depois dos trabalhos e apreciações de Hering, Langer, Müller, Delboeuf, Bergson, Foucault e tantos outros. E as correções que foram propostas no intuito de salvar a lei psicofísica são, por sua vez, inaceitáveis. E da psicofísica propriamente dita a verdade é que nada ficará de pé.

Como se explica então, a despeito desse desastre, que Fechner possa ainda ser considerado como fundador da psicologia experimental?

Poder-se-ia, talvez, responder com justiça que esse fato traz como conseqüência o desastre da psicologia experimental toda inteira. Mas é cedo ainda para tirar essa conseqüência. A cousa pode ser compreendida por outra forma. É que Fechner não vale em psicologia somente pela criação da psicofísica, mas principalmente pela introdução e organização do método experimental neste gênero de estudo.[66] É o que Foucault explica de modo inteiramente satisfatório, no final de seu valioso estudo sobre a psicofísica: "Fechner", diz ele, "julgou fundar na psicofísica uma ciência nova. e acreditou, ao mesmo tempo, dar a essa ciência nova a forma completa das ciências experimentais que se caracteriza pela combinação da experimentação com a expressão matemática das leis. Acreditou, enfim, dar-lhe, além de um objeto e de um método, um conteúdo definitivamente estabelecido, uma lei fundamental. Esta ficaria positivamente constituída, e à psicofísica do futuro caberia apenas examiná-la no detalhe. A obra de Fechner seria assim comparável à fundação da silogística de Aristóteles." É uma apreciação perfeitamente justa. Foucault tem razão, e o tom de convicção e certeza com que se exprime Fechner justifica plenamente este modo de apreciar a idéia que ele próprio devia fazer de sua obra. Mas Fechner iludiu-se sobre a extensão de seus trabalhos, acrescenta Foucault. E, assim discorrendo, é com absoluta segurança que faz sentir o caráter quimérico de toda a psicofísica. Isto, entretanto, não quer dizer que a obra de Fechner fosse estéril. Ficaram, em todo o caso, os métodos e as indagações de caráter experimental; e isto não é pouco. "Fechner", termina Foucault, "foi, numa palavra, o verdadeiro fundador da psicologia experimental; nenhum sábio mais do que ele contribuiu para este fato capital no desenvolvimento da ciência no século XIX – a aplicação do método experimental às ciências morais. E se é certo que foi completo o seu desastre na empresa especial a que meteu ombros de fundar a psicofísica como ciência exata, também é certo que este desastre é daqueles que só podem sofrer os homens de gênio."

---

66 Deixei de apresentar aqui os métodos de experimentação que foram instituídos por Fechner, por já me ter ocupado com este assunto em trabalho anterior. É no livro publicado sob o título de *Filosofia Moderna* que trato da matéria. Embora venha aí apenas uma rápida indicação, julguei escusado insistir; uma vez que aqui me limito a dar uma idéia da significação e do valor da psicofísica.

56 – A ESCOLA EXPERIMENTAL DEPOIS DE FECHNER:WUNDT

Já antes de Fechner, como ao tempo mesmo em que Fechner se esforçava por fundar a psicofísica, como ainda depois, correntes outras se desenvolviam, de procedências diversas, e propondo-se a fins também diversos, sobre as múltiplas modalidades da vida psíquica, compreendendo: a psicologia étnica, a psicologia genética, a psicologia coletiva, a psicologia comparada, a lingüística, a estética, a história das religiões, os problemas econômicos, a filosofia da história, etc.

Quem, porém, se constituiu o herdeiro direto de todas as conquistas da escola experimental e trabalhou, de modo mais decisivo, por consolidar a obra comum e tradicional, selecionando o que havia de mais positivo e prosseguindo na mesma orientação da pura experimentação e do cálculo, foi Wundt. Mas este não se limitou a receber o legado de seus predecessores germânicos. Procurou, pelo contrário, ligar aos resultados da escola experimental alemã os da escola associacionista inglesa, unindo as duas tradições numa síntese vasta e completa e abrangendo em suas cogitações a esfera toda inteira de nossa atividade psíquica. Isto dá bem a idéia da alta significação da obra de Wundt e de sua posição excepcional na história da psicologia moderna, considerado, bem entendido, sob o ponto de vista da psicologia experimental. Também julgar Wundt é julgar a obra toda inteira do empirismo e do experimentalismo, em sua pretensão de dar solução, por seus recursos objetivos, a todos os problemas referentes à vida psicológica. Foi Wundt quem deu organização sistemática aos métodos experimentais em psicologia e é a ele que se deve o primeiro laboratório de experimentação psicológica que foi estabelecido.

E não será exageração afirmar que a sorte da psicologia científica depende do êxito de sua obra. Ou Wundt tem razão e neste caso a psicologia científica está definitivamente fundada; ou está iludido sobre a significação de sua obra e sobre o valor de seus métodos, e então com a sua tentativa de solução dos problemas psíquicos pela fisiologia, vai por terra irremediavelmente todo esse trabalhoso edifício da psicologia científica. É o que teremos de verificar, examinando a coisa, em seus pontos decisivos. E neste propósito agiremos com atenção e firmeza, sem intuito preconcebido, sem preocupações sistemáticas, mas com resolução e coragem. Não

recuaremos ante o perigo de afrontar qualquer preconceito, por mais violento que se manifeste. E saberemos enfrentar com energia a revolta e furor dos espíritos que aferrados a um dogma, que dominados pelo fanatismo e fascinados pelo brilho de uma certa concepção aceita, não raro, mais por palpite, que por convicção, mas que depois os cega e transtorna, reagem na proporção de sua cegueira; agiremos, enfim, como consciência que nada teme, por não ter outro interesse, a não ser o da verdade.

57 – O PONTO DE VISTA PSICOFISIOLÓGICO DE WUNDT

Wundt é, como Weber, fisiologista. Seus primeiros trabalhos e suas primeiras obras[67] foram sobre fisiologia. Foi como professor de fisiologia na Universidade de Heidelberg que começou sua carreira universitária. E diz-se que a fisiologia, orientando-se na direção dos métodos experimentais, sofreu a sua influência, e muito lhe deve em particular por seus estudos sobre o mecanismo do sistema nervoso. Também foi por aí que Wundt passou da fisiologia propriamente dita para a psicologia, pela ligação imediata em que está uma coisa com a outra.

Na fisiologia foi a fisiologia dos nervos que mais o preocupou. É assim que já em 1858 publicava um trabalho sob este título: *Contribuições para a teoria da percepção sensível*; o que bem cedo fazia perceber que era a psicologia que teria de absorvê-lo por fim. Mas foi somente depois de 1871, época em que foi encarregado da cadeira de filosofia na Universidade de Leipzig, que a psicologia, sob seus diversos aspectos e em suas diversas modalidades, passou a ser o objeto principal e quase exclusivo de suas cogitações. Professava, então, na mesma Universidade, Fechner, e a influência deste último, trabalhando por aplicar os métodos experimentais ao estudo da fenomenalidade psíquica, foi decisiva sobre Wundt. Mas Fechner era físico, e os métodos que procurava aplicar à psicologia eram os da física. Daí o nome que adotou de psicofísica. Wundt, pelo contrário, era fisiologista, e em todos os seus trabalhos sobre psicologia o fisiologista nunca deixou de dominar o psicólogo. É o que se verifica também pela de-

---

67 *Tratado de fisiologia* (1865); *Buscas sobre a mecânica dos nervos e dos centros nervosos* (1871 a 1876); *Tratado de física médica* (1867).

nominação de que se serviu, de psicologia fisiológica, ou, para formar uma só palavra que, aliás, já é correntemente empregada, pela denominação de psicofisiologia.

Ora, psicofísica quer dizer: psicologia feita ao jeito da física. Psicofisiologia quer dizer: psicologia feita ao jeito da fisiologia. Isto basta para ver que em qualquer dos casos a psicologia fica reduzida a uma posição secundária: no primeiro caso é um prolongamento da física; no segundo, um prolongamento da fisiologia, de toda forma uma ciência subordinada ao método de outra.

Deve-se, entretanto, notar que a psicologia, enquanto estiver assim subordinada a outra qualquer ciência, não será ciência. O que dá existência independente a uma ciência é o método; e só se pode dar a um certo conjunto de conhecimentos o nome de ciência quando esse conjunto de conhecimentos, tendo por objeto uma esfera determinada de fenômenos, não só constitui um todo orgânico, como ao mesmo tempo se destaca por seu método próprio. Se o fenômeno que é objeto da psicologia é apenas um fenômeno físico, explicável unicamente pelas leis da física, então não há que cogitar de fundar uma ciência nova: é acrescentar mais uma parte à física, ou incluir a psicologia em alguma das partes já existentes dessa ciência, se porventura o fenômeno psíquico se explica simplesmente como modalidade de alguns dos fenômenos físicos já conhecidos. Se é simplesmente um fenômeno fisiológico, faça-se a mesma coisa incorporando-o à fisiologia. Mas sabe-se bem qual o resultado a que têm chegado todas as tentativas que neste sentido hão sido feitas. O próprio Wundt contradiz-se em suas afirmações mais radicais, ou recua a todo momento em face de dificuldades insuperáveis. E depois de um trabalho imenso, depois do maior esforço que foi até agora empregado no sentido de explicar o espírito pela mecânica dos nervos, de modo a subordinar definitivamente a psicologia à fisiologia, é ele próprio o primeiro a proclamar a independência da ciência psíquica. Resta-lhe, entretanto, compreender que a psicologia só pode ser admitida como ciência independente quando tiver o seu método próprio, distinto do de todas as outras ciências. É o que não está longe de ser reconhecido. Já se começa realmente a perceber que a psicologia é uma ciência única no seu gênero. É a ciência fundamental, a ciência das ciências; e dever-se-á mesmo afirmar que, em vez de poder explicar-se a psicologia pela

física, pela fisiologia, ou por qualquer outra disciplina científica, pelo contrário, todas as outras ciências é que deverão explicar-se pela psicologia.

58 – WUNDT COMO PRINCIPAL REPRESENTANTE DA PSICOLOGIA CIENTÍFICA

A psicologia científica é hoje cultivada por numerosos pensadores em todos os países, por pensadores, é preciso notar, que constituem o que se poderia chamar a elite do movimento intelectual contemporâneo. Podem ser indicados como seus legítimos representantes, entre muitos outros, os seguintes autores: na Inglaterra: Mill, Spencer, Bain, Lewis, Mandsley. Sully; na Alemanha: Lotze, Wundt, Ebbinghaus, Münsterberg; na França: Taine, Ribot, Pierre Janet, Dumas, Binet; na Dinamarca: Lange, Höffding; na Itália: Sergi, Masci, Villa; na América do Norte: William James, Ladd, Baldwin, Titchener; na Rússia: Grote, Tokarski, Bechterew; e muitos outros. E há já com relação à matéria uma vasta literatura. Mas, para submeter a exame a concepção fundamental que serve de eixo a todas as investigações, não se faz necessário considerar as inúmeras obras que existem. Isto seria aliás impossível, mesmo limitando-nos aos autores que se destacam pela originalidade de suas idéias e pela vastidão de suas produções. Deste modo, limitemo-nos à obra de Wundt. Foi quem apresentou as linhas fundamentais da doutrina, de modo mais sistemático, e foi quem deu organização definitiva aos métodos próprios do sistema. Demais: é Wundt quem melhor representa a combinação das duas correntes, associacionista inglesa e experimental alemã. E se bem que tenha sido a psicologia fisiológica o sistema próprio a que em definitivo aderiu, todavia é certo que neste sistema, tal como foi por ele constituído, visivelmente se deixa perceber a influência das duas correntes, experimental e associacionista: e é da primeira que derivam os métodos de que Wundt se serve e é pela segunda que se explica o caráter fenomenista de suas idéias. Wundt é também partidário da psicologia sem alma, ou pelo menos não cogita de alma, senão como síntese de fenômenos; e, se não fez adesão expressa à idéia de uma consciência epifenômeno, em todo caso não se ocupa de qualquer substrato a que se possa, por ventura, dar o nome de substância, e, partindo da sensação como fato elementar, também explica, como os associacionistas ingleses, todas as manifestações superiores do espírito, como simples efeitos

das leis da associação. Conhecendo, pois, as linhas capitais de seu sistema, e, examinando o verdadeiro alcance e poder dos métodos que são por ele empregados, estaremos habilitados para formar juízo definitivo e completo sobre a verdadeira significação e valor de toda a psicologia científica.

59 – FISIOLOGIA, PSICOLOGIA E PSICOLOGIA FISIOLÓGICA

Fisiologia, psicologia e psicologia fisiológica. São três disciplinas distintas? Para o sistema materialista, como para o positivismo de Augusto Comte, há somente a fisiologia como ciência dos organismos vivos, e, em particular, do organismo humano; e o que se chama psicologia fisiológica é apenas uma parte da fisiologia. É a parte desta ciência, referente às funções de um certo órgão particular; é, como diz Augusto Comte, a teoria positiva das funções afetivas e intelectuais; é, numa palavra, a fisiologia cerebral. Wundt, não: faz da fisiologia e da psicologia ciências distintas, cada uma das quais tem o seu domínio próprio, a primeira como ciência do organismo por seu aspecto externo, a segunda como ciência do organismo por seu aspecto interno; mas a estas duas ciências deve acrescentar-se a psicologia fisiológica como ciência intermediária. É o que não será difícil justificar por textos precisos, se bem que as conclusões finais da psicologia fisiológica levem a conseqüências, ou, pelo menos, a previsões que não estão rigorosamente de acordo com estas idéias.

"Na psicologia", diz Wundt, "o homem observa-se, por assim dizer, do interior, e esforça-se por compreender o encadeamento dos fatos que lhe oferece esta observação interna. Apesar do aspecto tão diverso que parecem apresentar, geralmente, em seu conteúdo, nossa vida interna e nossa vida externa têm, entretanto, numerosos pontos de contato; porque a experiência interna é continuamente influenciada pelos agentes exteriores, e nossos estados internos exercem, muitas vezes, ação decisiva sobre a evolução do fato externo. É assim que se forma um círculo de fenômenos biológicos simultaneamente acessível à observação externa e interna; um domínio limítrofe que, enquanto a fisiologia e a psicologia estiverem, em geral, separadas uma da outra, será particularmente destinado a uma ciência particular que lhes é intermediária. Mas, a partir deste domínio limítrofe, abrem-se espontaneamente horizontes que se estendem nas direções mais variadas. Uma ciência que tem por objetivo os pontos de contato da

vida interna e externa será obrigada, tanto quanto possível, a comparar, com as noções que tiver adquirido sobre este assunto, o conjunto dos dados fornecidos pelas duas outras ciências de que ela é a intermediária, e todas as suas explorações convergirão finalmente para esta questão: Qual é a conexão mútua da existência interna e externa em seu princípio último e fundamental? A fisiologia e a psicologia podem, cada uma em si, evitar facilmente esta questão. É impossível à psicologia fisiológica esquivá-la."[68]

Vê-se, por esta simples indicação, que Wundt distingue: a fisiologia, tendo por método a observação externa; a psicologia, tendo por método a observação interna; e, além destas duas ciências, uma psicologia fisiológica, tendo por método, ao mesmo tempo, a observação externa e interna. E encontram-se em Wundt textos ainda mais significativos. Mas há já na questão decisiva que é reservada à psicologia fisiológica, e para a qual convergem, no dizer de Wundt, todas as suas observações: – qual a relação mútua da existência interna e externa, em seu princípio último fundamental – a idéia, ou pelo menos, a presunção de que é à psicologia fisiológica que cabe dar a última palavra sobre as duas outras ciências, porque, descoberta a conexão mútua entre a existência interna e a existência externa, ficam, de um só golpe, resolvidos ao mesmo tempo o problema fisiológico e o problema psíquico. Parece, portanto, que ficam aí reconhecidas a fisiologia e a psicologia como ciências distintas; mas ao mesmo tempo deve compreender-se que só poderão explicar-se como ciências parciais, incompletas, provisórias, e terão de desaparecer quando for resolvida a questão decisiva da conexão mútua entre a existência interna e a externa, sendo então absorvidas ambas pela psicologia fisiológica. É assim que a psicologia fisiológica deve propor-se a este duplo objeto: 1º) perscrutar os fenômenos biológicos que marcam o meio entre a experiência interna e a externa e que, por isto mesmo, precisam da aplicação simultânea dos dois métodos da observação externa e interna; 2º) utilizar as vistas a que foi levada na investigação deste domínio para esclarecer o conjunto dos fenômenos biológicos, a fim de melhor examinar e compreender o ser humano

68 Wundt – *Elementos de Psicologia Fisiológica* – Introdução – 1.

todo inteiro.[69] Neste caso a psicologia fisiológica vem a ser a ciência do ser humano todo inteiro, não só sob o ponto de vista da observação externa, como igualmente sob o ponto de vista da observação interna, devendo, além disto, esperar-se que sejam um dia unificadas estas duas formas opostas da observação, pela descoberta e interpretação do princípio último e fundamental que serve de base a ambas. E não será isto equivalente a dizer que a psicologia fisiológica vem a ser a síntese da fisiologia e da psicologia? Decerto não era outro o pensamento de Wundt. E fica ao mesmo tempo subentendido que é somente pela realização desta síntese que ficará definitivamente constituída a psicologia científica. Tal foi precisamente o fim a que se propôs Wundt.

Para solução da questão da conexão mútua entre a existência externa e interna, três hipóteses podem ser imaginadas: ou a existência externa explica-se pela interna; ou a interna explica-se pela externa; ou é preciso imaginar um princípio superior que sirva de explicação para ambas e de que a existência externa e a interna possam explicar-se como as duas faces opostas, mas inseparáveis. É a esta última solução que se liga Wundt. É o paralelismo psicofísico: solução aceita por Bain, por Spencer, por Fechner e tantos outros, como sabemos. E foi o meio de que, por sua vez, se serviu Wundt para fugir ao materialismo. Entretanto, entrando em obra, é somente dos fenômenos fisiológicos que se ocupa, e é em verdade pelos fenômenos fisiológicos que pretende explicar a face interna da existência. "Todos os esforços da psicologia fisiológica", diz ele, "têm por fim explicar os fenômenos psíquicos elementares que ela se esforça por descobrir, partindo a princípio dos fenômenos fisiológicos que são conexos com os primeiros. Assim nossa ciência não toma imediatamente seu ponto de vista no meio do teatro da observação interna, trata pelo contrário de aí penetrar partindo de fora. É a razão por que pode justamente recorrer ao meio mais eficaz da explicação da natureza, ao método experimental. Ora, a essência da experimentação consiste em modificar à vontade as condições do fato e imprimir a estas condições uma alteração, *quantitativamente determinável*, se se trata de obter o conhecimento das relações constantes entre as causas e

69 *Loc. cit.*

os efeitos. Só as condições físicas externas dos fenômenos internos podem, ao menos com alguma certeza, ser modificadas à vontade; e, antes de tudo, só elas são acessíveis a uma determinação direta de medida".

É, pois, somente pela apreciação das condições externas que poderemos, experimentalmente, estudar o elemento interno da existência. Ora, apreciar ou medir o interno pelo externo – tal foi o objeto da psicofísica de Fechner. Será esse o mesmo objetivo de Wundt? Não porque Fechner chamava condição externa a excitação, isto é, a causa exterior, a realidade objetiva. Wundt parte das condições orgânicas, do elemento fisiológico. E assim a experimentação que ele adota é não a psicofísica, mas a psicofisiológica, correspondendo, mais ou menos, ao que Fechner chamava psicofísica interna. São as condições fisiológicas que estão em ligação imediata com a existência interna; é, pois, sobre as condições fisiológicas que se devem aplicar, segundo Wundt, os processos de experimentação em psicologia. Também a realidade exterior não podendo agir sobre a existência interna, senão por intermédio do organismo, resulta daí que é, em particular, o organismo que, antes de tudo, importa para a apreciação da existência interna. E é assim que, segundo Wundt, toda a experimentação psicofísica deve ser ao mesmo tempo chamada psicológica, e isto equivale a dizer, está entendido, fisiológica, ou pelo menos psicofisiológica, uma vez que só os fatos externos são suscetíveis de experimentação.

Deste modo, podemos dizer que a psicologia fisiológica consiste unicamente na aplicação do método experimental ao domínio da fenomenalidade psíquica, e como o método experimental só se compreende tratando-se de elementos externos, necessário é que um elemento externo se ofereça na fenomenalidade psíquica que seja suscetível de experimentação. Esse elemento externo da fenomenalidade psíquica é o fato fisiológico, é o organismo mesmo. É, pois, sobre o organismo, sobre a função fisiológica que se deve estabelecer a experimentação psíquica. De onde resulta que a psicologia fisiológica, em última análise, não é senão a psicologia explicada pela fisiologia, ou, segundo uma expressão mais clara e mais decisiva, o espírito explicado em função da matéria, a alma interpretada como resultado das operações mesmas do corpo organizado, neste "laboratório obscuro que fica abaixo da consciência".

Não deverá então Wundt ser excluído do ponto de vista do paralelismo psicofísico para ser incorporado ao número dos que se resolve pelo monismo materialista? À primeira vista parece que sim. Mas, refletindo-se bem, vê-se que o fato se explica por outro modo. Wundt, decerto, mostra-se vacilante, e chega, por vezes, a conclusões que o põe a dois passos do materialismo; mas arrastado pela corrente dominadora que se impôs à grande maioria dos pensadores modernos, a partir de Hume, o seu materialismo é fenomenista, não dogmático; e considerando que espírito e matéria são simplesmente fenômenos, não substâncias, ainda que se explique o espírito pela matéria, fica sempre acima de uma e outra cousa a unidade fundamental de que o espírito e a matéria são apenas os dois aspectos inseparáveis, mas distintos. Essa unidade fundamental, nas últimas cogitações de Wundt, é antes a vontade, e não a matéria. Também a concepção fundamental de Wundt, a sua síntese filosófica, tal como veio a receber sua expressão mais completa em uma de suas últimas obras, *Sistema de Filosofia*, é antes idealista, em vez de materialista. Mas a idéia preconcebida, por que se deixou dominar, de aplicar o método experimental ao estudo dos fenômenos psíquicos, levou-o a conseqüências exageradas, a ponto de absorver, por completo, a psicologia na fisiologia, e admitir a possibilidade de ser explicado o psíquico pelo físico, o consciente pelo inconsciente.

60 – O PLANO DA OBRA PSICOLÓGICA DE WUNDT

Ser-me-ia impossível analisar aqui, ponto por ponto, toda a obra psicológica de Wundt. Demais: isto seria sem nenhum interesse para o fim a que me proponho. Wundt abraça em suas cogitações a esfera toda inteira de nossa atividade psíquica, e suas obras compreendem: a psicologia fisiológica, a psicologia comparada, a lógica, a psicologia ética, a lingüística, a moral, as religiões, a mitologia. Ora, o que nos interessa é somente o que se refere ao método experimental, pois o que temos em vista é examinar se esse método realmente pode ser aplicado ao estudo dos fenômenos psíquicos. E como só se tem, até agora, tentado aplicar esse método tratando-se dos fenômenos elementares que estão em ligação imediata com os órgãos sensíveis, nem se concebe que seja aplicado às operações superiores; só por isto fica fora de dúvida que, estudando a obra de Wundt, não precisamos passar além da psicologia fisiológica. Basta, pois, considerar a obra especial

dedicada a este assunto, isto é, os *Elementos de psicologia fisiológica*; e mesmo nesta obra, sem entrar na apreciação dos detalhes, basta considerar o plano geral e o método.

Esta obra, em dois grossos volumes, é dividida em seis seções. As três primeiras que compreendem todo o primeiro volume e quase metade do segundo são referentes ao estudo das bases corpóreas da vida mental, das sensações e das representações sensoriais. É tudo pura fisiologia: estudo vasto e complicado em que o autor dá prova eminente de sua competência excepcional como fisiologista, jogando com todos os elementos da ciência moderna, com o resultado das experiências de laboratório, com a prova dos aparelhos, com a autoridade dos especialistas mais autorizados. Estuda aí o autor: a princípio, a estrutura do sistema nervoso, as formas elementares e a composição química dos tecidos, os centros nervosos, o percurso das vias nervosas condutoras, a função fisiológica das partes centrais, a mecânica fisiológica da substância nervosa; em seguida, as sensações, a origem e as propriedades gerais das sensações, condições físicas, desenvolvimento, estrutura e funções dos órgãos sensoriais, a intensidade,[70] a qualidade, a tonalidade das sensações; por fim, as representações sensoriais, o conceito e as formas principais das representações, as representações tácteis, auditivas, visuais, os sentimentos estéticos elementares, etc. Só depois de tudo isto, nas últimas seções que formam apenas a quarta parte da obra, ocupa-se dos fenômenos psíquicos propriamente ditos, isto é, das operações superiores do espírito, compreendendo a consciência e o curso das representações, a vontade e os atos exteriores da vontade. E por fim, numa seção final, muito rápida, trata da origem do desenvolvimento intelectual, estudando o que ele chama as hipóteses metafísicas sobre a essência da alma e os pontos de vista gerais que servem para edificar a teoria da experiência externa.

Os tratados modernos de psicologia começam, em regra, por uma introdução fisiológica em que são estudadas as condições orgânicas da fenomenalidade psíquica. É uma parte obrigada. Sem isto parece que

---

70 Nesta parte estão compreendidos os métodos para a medida das sensações; a extensão e importância da lei de Weber; a expressão matemática da lei de relação, etc.

falta ao trabalho o caráter científico. É uma preocupação quase invencível nos autores modernos; mas, em nenhum dos autores que conheço, esta preocupação tomou tão vastas proporções como em Wundt. Neste pode dizer-se que a fisiologia é tudo, pelo menos na obra de que aqui se trata, parecendo que a parte referente à psicologia é apenas um complemento acrescentado a título de conclusão e como para comprovar as induções estabelecidas na parte essencial que é a fisiologia.

Quando, entretanto, se consideram os tratados de psicologia e compara-se a parte fisiológica, o estudo anátomo-fisiológico do cérebro e o exame histológico do sistema nervoso às investigações relativas aos processos propriamente psíquicos, às operações lógicas, aos fenômenos estéticos e aos processos de ideação, têm-se a impressão de um edifício que tem o seu alicerce no solo, mas é construído nas nuvens. É pelo menos a impressão que deixa o trabalho de Wundt. Para que todo esse complicado aparelho técnico, o meticuloso exame das condições físicas das sensações, da estrutura e das funções do sistema nervoso, etc.? Que luz resulta daí para desfazer as trevas deste mundo obscuro e impenetrável em que se realiza a fenomenalidade psíquica?

Para apreciá-lo, vejamos como se manifesta o próprio Wundt, tratando da consciência, fenômeno psíquico fundamental que é a condição de todos os outros. "Sendo a própria consciência a condição de toda experiência interna", diz ele, "não nos pode esta fazer conhecer diretamente a sua essência."[71] E a experiência externa, ainda menos, dever-se-ia acrescentar. Entretanto não deveria ser assim, se o psíquico pudesse explicar-se pelo físico, como pretende Wundt. Mas por modo algum chegaremos a definir a consciência. "Todos os ensaios deste gênero, acrescenta o psicólogo, consistem em perífrases tautológicas, ou em designações de atividades percebidas na consciência, que, justamente por isso, não são a consciência, uma vez que a supõem." A despeito de uma declaração tão formal, Wundt tenta uma definição e diz: "A consciência consiste em que geralmente achamos em nós estados e processos, e não é, de modo algum, um estado que se separe destes processos internos." Decerto não

---

71 *Elementos de Psicologia Fisiológica* – 4ª seção, cap. IX.

está isto muito claro. Mas o filósofo continua a explicar: "Os processos inconscientes não podem ser representados, senão segundo as propriedades que adquirem na consciência. Se é, pois, impossível achar caracteres que distingam a consciência de certos estados inconscientes, jamais se chegará a dar uma definição propriamente dita da consciência. A única coisa realizável consiste em dar conta das condições no meio das quais se representa a consciência." Esta última observação vem naturalmente como justificação do trabalho imenso em que se esforçou Wundt, descrevendo sob todos os seus aspectos o complicado aparelho do sistema nervoso. Mas, no final das contas, não se conhece um fenômeno pelo exame apenas das condições exteriores ou do meio em que se apresenta, e o próprio Wundt, limitando o estudo da consciência ao exame das condições ou do meio em que se apresenta, acentua o seguinte: "Certamente devemos ver nestas condições não as causas geradoras da consciência, mas unicamente as circunstâncias concomitantes com que ela nos aparece. Quanto a estas condições, distinguem-se duas séries: umas pertencem à experiência interna; outras, à experiência externa."[72] Ora, a experiência interna supõe já a consciência. As próprias condições do meio em que se apresenta a consciência supõe já a consciência. É o que se deduz das palavras de Wundt. Ora, isto é muito complicado. E afinal giramos num círculo e deste círculo, será impossível sair.

Tal modo de discorrer sobre a consciência lembra uma definição dada recentemente por Le Dantec num livro publicado sob este título: *O caos e a harmonia*. Eis aqui: "Dá-se o nome de inteligência ao fato de que o papel da experiência adquirida num meio é útil ao animal que continua a viver neste meio; diz-se que um animal é inteligente quando tira partido de sua experiência passada, no curso de sua vida ulterior." Este livro ainda não li e conheço-o apenas por notícia de uma revista estrangeira; devo observar que não estou disposto a lê-lo. Esta amostra basta para que se possa fazer juízo seguro sobre o todo da obra. Todas estas definições complicadas, como todas estas explicações engenhosas e difíceis com que certos sábios se esforçam por interpretar uma dada ordem de fenômenos, e em particular

72 *Loc. cit.*

os fenômenos psíquicos, são apenas artifícios de que se servem para ajeitar os fatos no sentido de uma doutrina já feita que pretendem desenvolver. De maneira que não é o interesse da verdade, mas unicamente o espírito de sistema que os domina.

É fato de que Wundt nos dá aqui um exemplo característico. O que ele pretende é aplicar o método experimental ao domínio psíquico, isto é, explicar a consciência pelo método do cálculo e da medida; mas, como a consciência não é suscetível de cálculo e medida, para poder justificar o seu método sustenta que a consciência, em si, não pode ser definida, e só pode ser estudada nas condições do meio em que se apresenta. Fica assim justificado o emprego do método experimental, uma vez que as condições desse meio em que se apresenta a consciência são suscetíveis de cálculo e medida. A ilusão é patente e por tal processo não poderão decerto ser satisfeitas as aspirações mais profundas e mais legítimas do pensamento. O que aspiramos conhecer não são unicamente as condições do meio em que a consciência se apresenta, mas a consciência mesma. E se a consciência pelos processos do método experimental, isto é, pela experimentação e pelo cálculo, não pode ser conhecida em si mesma, mas somente nas condições do meio em que se apresenta, o que se segue é que o método por que deve ser estudada é outro, e não que não possa ser conhecida nem definida.

61 – ORGANIZAÇÃO DO MÉTODO PRÓPRIO DA PSICOLOGIA CIENTÍFICA

Wundt, como todos os psicólogos da escola experimental, não nos apresenta soluções definitivas. Sua obra, no que se refere aos problemas fundamentais da psicologia, foi, pois, improfícua; e todo o seu extraordinário esforço, feito no intuito de examinar, sob todos os seus aspectos, o mecanismo do corpo organizado, na parte mais diretamente ligada aos fenômenos psíquicos, não nos habilita a tirar nenhuma conclusão positiva sobre a natureza destes fenômenos. Ficamos, depois de tudo, na mesma incerteza, na mesma vacilação. A verdade foge-nos a cada esforço e o mistério continua impenetrável dentro de nós mesmos. Cada investigação que fazemos dá entrada para um novo campo em face do qual o que imaginávamos possuir já como verdade de novo se perde no desconhecido. Assim todas as idéias que se apresentam com maior ou menor probabilidade de satisfazer

a nossa curiosidade não passam de simples analogias, de presunções, mais ou menos aceitáveis, mas sempre indefinidas e vagas. É esta a verdade. E, em face do mistério profundo que envolve nossa própria existência, a única solução segura que podemos tirar, é esta: nada sabemos.

É deste modo que o próprio Wundt, sem poder sair do mundo maldefinido e incerto das hipóteses e conjeturas, tratando da significação real do espírito, volta, na parte final de seu livro, a considerar as velhas teorias do materialismo, do espiritualismo e do vitalismo, e, opondo-se a todas, nada resolve. O materialismo, com suas duas formas, a dualista, admitindo duas matérias, uma grosseira e pesada, a matéria propriamente dita, e outra mais sutil, o espírito, e a monista, sustentando a realidade de uma só substância, a matéria, de que o espírito vem a ser apenas uma modalidade particular; e o espiritualismo também com duas formas, a dualista, duas substâncias distintas, o espírito e a matéria, ou a *res cogitans* e a *res externa*, e a monista uma só substância, o espírito de que a matéria vem a ser apenas um desenvolvimento; estas duas teorias são simplesmente hipóteses inverificáveis. Com relação ao animismo, Wundt é mais condescendente. Chega mesmo a dar-lhe certa preferência. Mas por animismo deve-se entender, no seu pensamento, a concepção metafísica que, partindo da convicção de que os fenômenos psíquicos estão em conexão íntima, absoluta com a totalidade dos fenômenos biológicos, considera a alma como o *principio da vida*. Assim, a preferência dada a essa hipótese justifica-se, tratando-se de um fisiologista, e de um fisiologista que se liga ao naturalismo,

Mas essa preferência significa apenas que o animismo é mais conforme aos fatos da experiência; o que, entretanto, não quer dizer que nos tenha dado uma teoria sustentável dos fenômenos da vida. Isto será talvez possível, com a condição, porém, de que o animismo evite as faltas do materialismo e do espiritualismo, concordando sempre com a experiência e com a teoria do conhecimento; o que aliás não tem feito, razão por que sempre se tem ligado, ora a uma, ora a outra, daquelas duas teorias.

Em vista desta impotência radical das velhas teorias metafísicas, Wundt recorre diretamente à teoria do conhecimento. Por esta se verifica que a realidade imediata, a que antes de tudo percebemos e que é mesmo condição essencial de toda a percepção, é a experiência interna, A realidade exterior, as coisas que são objeto de nosso pensamento são dadas indireta-

mente, de modo não imediato, mas mediato. Esse fato traz como conseqüência a vitória do idealismo sobre todas as outras concepções cosmológicas, mas essa vitória "não dispensa a obrigação de reconhecer a realidade do mundo exterior"; o que significa que esse idealismo vitorioso deve ser um *idealismo crítico*, e corresponde ao que poderia chamar-se, ao mesmo tempo, *o realismo ideal*; expressão contraditória, com a qual se quer dizer que o princípio último das causas é ao mesmo tempo ideal e real. É, em termos um pouco mais complicados, a mesma idéia que encerra a concepção a que já nos temos, por mais de uma vez, referido, do paralelismo psicofísico.

De toda forma, continuamos no mundo das hipóteses e das conjeturas. Nada se pode contar como feito decisivamente. Nada se pode considerar como positivamente adquirido. E as soluções propostas são ainda, como dantes, provisórias. E das obras de Wundt, como de toda a psicologia experimental, só uma coisa fica definitivamente: o novo método que foi instituído, isto é, o método da experimentação e do cálculo ou o método da física e da química, adotado já, embora em menor escala, também na biologia. A este método, aplicado ao domínio da fenomenalidade psíquica, deu Wundt organização definitiva.

Resta, agora, esperar o resultado das experimentações feitas não só por Wundt, como por seus numerosos discípulos espalhados por todos os países cultos do mundo.

Mas com a introdução deste novo método desenvolveu-se um entusiasmo extraordinário pelo estudo da psicologia. "Pode afirmar-se", diz Vila, "que é esta presentemente uma das ciências mais cultivadas." E o gosto pela psicologia tem crescido na mesma proporção que decai o interesse pelas cogitações de caráter metafísico. Hoje, pode dizer-se sem nenhuma exageração que a psicologia é toda a filosofia, tornando-se, cada vez, mais segura a convicção de que é daí que deverá sair a solução para os problemas em que sempre se mostraram impotentes as investigações de caráter ontológico ou metafísico,

O fato que mais concorreu para isto e que maior interesse despertou foi o estabelecimento dos laboratórios de experimentação psíquica. O primeiro foi fundado por Wundt, em Leipzig, em 1878. E, iniciados os trabalhos, os discípulos de Wundt tomaram-se de verdadeira paixão. Alimentava-se a ilusão de que dali havia de sair um mundo novo. Esta

idéia arraigou-se nos espíritos e generalizou-se. De Leipzig o movimento transmitiu-se a toda a Alemanha. Outros laboratórios foram estabelecidos em Göttingen, Bonn, Berlim e Friburgo. Da Alemanha o movimento transmitiu-se para o estrangeiro. Dois outros laboratórios foram logo estabelecidos na França, um em Paris, outro em Rennes. Na América do Norte foram fundados os de New York, Filadélfia, Worcester, Yale, Providência, Cornell University, Wisconsin, Harvard, Chicago, etc. Hoje existem só na América do Norte, nos diferentes colégios e universidades daquela extraordinária República, vinte e sete laboratórios experimentais de psicologia. Foram fundados laboratórios da mesma natureza em Moscou, em Roma, em Gênova...

Existe atualmente um grande observatório de experimentação psíquica no Japão, funcionando na Universidade de Tóquio, sob a direção do professor Motora; foi criado um curso de psicologia experimental na China, na Universidade de Pequim.[73] "Wundt, Ziehen, Külpe, Ebbinghaus, Gutberlet, na Alemanha", diz Mercier; "Sergi, na Itália; Sully, na Inglaterra; Ladd, Dewey, Titchener, Baldwin, William James, Scripture, Sanford, na América, têm consignado em tratados especiais os resultados progressivos da psicofisiologia."

A esses numerosos laboratórios correspondem outras tantas revistas ou arquivos destinados à publicação dos resultados da experimentação e à propaganda das idéias.[74]

62 – A PSICOLOGIA EM NOSSO PAÍS

Em nosso País, infelizmente, não temos coisa alguma de que se possa aqui fazer menção. Se se perguntar: Que há, entre nós, sobre este relevantíssimo assunto que tanto tem despertado o interesse dos homens

---

73 Mercier – *Les Origines de la Psychologie Contemporaine,* cap. III.

74 Mercier dá-nos notícia das principais revistas européias e americanas dedicadas exclusivamente ao estudo da psicologia nos termos seguintes: "As coleções especialmente consagradas à psicologia experimental multiplicam-se: em 1905, Wundt faz suceder aos *Philosophische Studien* que havia publicado de 1881 a 1903, os *Psychologische Studien*. Em 1890, Ebbinghaus e Krönig fundam a *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie des Sinnesorgane* que se dividiu mais tarde. Desde 1903, Meumann edita o *Archiv für die gesammte Psychologie*. Com Lay publica ele a coleção: *Die experimentelle*

mais eminentes em todos os países cultos do mundo? A resposta deverá ser esta: Nada, absolutamente nada. Decerto temos pensadores isolados que devem conhecer a fundo o movimento atual da psicologia. Mas estes,

Pedagogik. Citemos igualmente: os *Psychologische Arbeiten*, de Kräpelin (desde 1895), as *Beiträge zur Psychologie und Philosophie*, de Martius (desde 1895), os *Scrhiften der geselschaft für psychologische forschung,* as *Psychologische Untersuchungen*, de Lipps, as *Abhandlungen aus dem Gebiete der Pädagogischen Psychologie und Physiologie*, de Ziegler e Ziehen, os *Beiträge für Psychologie der Aussage,* de Stern, a *Zeitschrift für pedagogische Psychologie und Pathologie*, de Kemsies, o *Journal für Psychologie und Neurologie*, de Forel e de Vogt, a *Zeitschrift für Religions psychologie*, de Bresler e Vorbrodt. Na França, onde Ribot, sobretudo, fez conhecer a psicologia inglesa e alemã contemporânea, Beaunies e Binet fundaram, em 1895, *L'année psychologique*; Binet, em 1898, a *Bibliothèque de pedagogie et de psychologie*; Pierre Janet e Georges Dumas, em 1904, o *Journal de psychologie normale et pathologique*; Toulouse, em 1900, a *Bibliothèque internationale de psychologie expérimentale*. Em Gênova Flournoy e Claparède publicam desde 1902 os *Archives de psychologie*. A Itália possui a *Rivista di psicologia*, de Ferrari e as *Ricerche de psicologia*, de De Sarlo. A Inglaterra parece ter-se mantido um pouco fora do movimento nascido na Alemanha. Sem dúvida, homens como Spencer, Bain, Sully, Gallon, poderosamente contribuíram para que a psicologia chegasse a seu estado atual; mas os ingleses preocuparam-se pouco até o presente, com experimentação propriamente dita. Entretanto, James Ward e Rivers editam, desde 1905, *The British Journal of Psychology.* Na América, o vigor do movimento atesta-se pelo estabelecimento de duas grandes revistas votadas exclusivamente à psicologia: o *American Journal of Psychology*, fundado em 1878 por Stanley Hall; e a *Psychological Review*, publicada, desde 1894, por Baldwin. Em anexo a esta última aparecem "monografias psicológicas" que contam já oito volumes. Além dessas coleções, notemos duas publicações anuais: os *Estudos do Laboratório de Psicologia de Yale*, dirigido por Scripture, e os *Boletins da Sociedade Americana de Psicologia*. Muitas universidades publicam também anais onde são incluídos trabalhos de psicologia; por exemplo, as *University series* de Nebraska e os *Anais da Universidade de Pensilvânia*. Demais, duas sociedades psicológicas estão em plena prosperidade; uma delas filiou-se à Sociedade inglesa, de buscas psíquicas. Enfim, em testemunho último do interesse universalmente provocado pelas buscas experimentais de psicologia, e em penhor de vitalidade para a jovem ciência que se elabora, cinco Congressos funcionaram em Paris (1896), em Londres (1892), em Munique (1896), em Paris (1900), e em Roma (1905). Em Paris, o Congresso intitulava-se *Congresso internacional de psicologia fisiológica*, o Congresso de Munique abraçava a psicologia em todas as suas aplicações e chamava-se: Congresso internacional *de psicologia*, título que foi mantido daí por diante. O último Congresso reunido em Roma recebeu mais de 250 trabalhos e comunicações." *Les origenes de la Psychologie contemporaine* – cap. III.

ou não se sentem com coragem para atacar os preconceitos dominantes, ou não querem perder o seu tempo dedicando-se a trabalhos para os quais ainda não se acha preparada a atmosfera intelectual de nossa pátria. Realmente, o solo da intelectualidade nacional não parece que deva ser terreno muito apropriado para a semente da nova ciência. E o que pretender aí cultivá-la arrisca-se a sofrer a decepção daquele que semeia na rocha bruta, sobre pedregulhos, onde a planta não pode criar raízes, ou entre espinhos que a não deixarão crescer. O certo é que ninguém quis ainda reagir contra a nossa esmagadora esterilidade no que diz respeito ao estudo do espírito humano, isto é, no que diz respeito ao estudo de nossa própria natureza em sua significação mais profunda.

Assim falando, refiro-me ao que há oficialmente, o que não quer dizer que eu desconheça existirem pensadores isolados que muito merecem. Mas estes são como viajantes perdidos no deserto. Oficialmente, porém, nada há, pois não se encontra na organização do ensino, tal como se acha presentemente estabelecido entre nós, coisa alguma referente à psicologia. Não é somente referente à psicologia experimental, mas toda e qualquer espécie de psicologia. A psicologia parece ser tida na conta de coisa vã pelos nossos legisladores e pedagogos e não por matéria de que se devesse cogitar no ensino, quer público, quer particular. Há, nas escolas normais, creio, destinadas a formar professores, unicamente para o ensino primário, uma cadeira de pedagogia que compreende também noções de psicologia, mas isto em proporções mui limitadas, tratando-se da psicologia somente no que se refere imediatamente à organização pedagógica do ensino. Há, também, nas escolas de medicina uma cadeira de clínica psiquiátrica de moléstias nervosas; mas, como se vê pelo título mesmo da cadeira, se trata aí do elemento psíquico, isto é, do espírito, e somente no interesse médico. Trata-se particularmente da patologia mental, isto é, das moléstias do espírito ou, mais precisamente, das moléstias nervosas. De maneira que, se o que há sobre psicologia é somente o que se ensina em nossas escolas de medicina, pode dizer-se que em nosso País a única psicologia que foi julgada digna de estudo é a dos loucos. É possível que tenham razão os nossos pedagogos e legisladores.

Ultimamente foi resolvido, pelo Conselho Superior de Instrução, que no curso preparatório para as faculdades de direito ficasse incluída a

psicologia, além da lógica. É mais uma disciplina que se exige para o exame de admissão, idéia que, ao que suponho, partiu da Faculdade de Direito de São Paulo e afinal venceu nesta Capital. É apenas um verniz como condição para a matrícula no curso superior. Como a coisa vem trôpega e cansada!... Em todo o caso, é sempre um começo, e pode ser que a situação melhore se os sacerdotes do positivismo não entenderem que há aí uma concessão feita à metafísica, resolvendo trabalhar no sentido de que seja desde logo cortada. Deve-se, contudo, notar que a coisa parte das escolas de direito. Realmente tem sido quase exclusivamente nas faculdades de direito que entre nós se têm cultivado as ciências de ordem filosófica e psíquica. Também isto é natural: o direito é, já de si, uma ciência psíquica; é uma ciência aplicada que se funda sobre a psicologia, nas mesmas condições que a engenharia se funda sobre a matemática, nas mesmas condições que a medicina se funda sobre as ciências naturais.

Não é, pois, de estranhar que a iniciativa de renovação tenha em nosso País, quanto à psicologia, partido das escolas de direito. Não sei o que se deverá daí esperar. É certo que a mocidade das escolas, ao que suponho, não oferece garantia muito segura de êxito, viciada por idéias desordenadas e anárquicas, resultado exatamente da desorganização do ensino. Pois não é certo que essa mocidade, em grande parte, faz adesão à guerra sistemática que se move em nossa terra contra o ensino universitário? E não foi num congresso de estudantes que funcionou ultimamente em São Paulo, depois de longa discussão, votada a condenação das universidades como coisa contrária ao desenvolvimento do ensino? Parece incrível. É como se se dissesse que para promover o desenvolvimento do ensino a condição essencial é desorganizá-lo. Também é o que se está fazendo. Isto partindo da própria mocidade, da mocidade que era de imaginar sempre se mostrasse cheia de sonhos e aspirações, é estranhável. Esta mocidade, em grande parte, parece que traz no sangue o vírus da caducidade, como se estivesse dominada por uma invasão de imbecilidade insanável. Felizmente, este mal deve ser acidental, não orgânico. Tudo autoriza afirmar que pertencemos a uma raça de homens altamente inteligentes. E de fato possuímos inteligências verdadeiramente poderosas, e, apesar da anarquia e da desorganização geral, pertencem à nossa nacionalidade homens de grande merecimento e que honrariam qualquer país, ainda o de mais alta cultura.

. . . .

Capítulo IX

CRISE ATUAL DA PSICOLOGIA EXPERIMENTAL OU CIENTÍFICA

63 – A INGLATERRA E OS PROCESSOS DE EXPERIMENTAÇÃO PSÍQUICA ORIUNDOS DA ALEMANHA

"O CEPTRO da psicologia", diz Stuart Mill, "voltou a caber decididamente à Inglaterra." E Ribot, que cita estas palavras, acrescenta: "E poder-se-ia sustentar que ele daí nunca saiu."[75] Realmente, os ingleses são nisto excepcionais. Todo o movimento intelectual hodierno, no que se refere à psicologia, tem suas raízes na Inglaterra. Quem desconhece a influência enorme que exerceu sobre os contemporâneos a filosofia escocesa? E antes da filosofia escocesa, quem desconhece que todo o movimento psíquico moderno deriva de Locke? E é preciso acrescentar que antes mesmo de Locke, como afirma Ribot, já a cogitação empírica da fenomenalidade psíquica era coisa muito da predileção dos ingleses. "Na Inglaterra", observa ainda Ribot, "a psicologia é natural, e resulta simplesmente desta disposição à vida interior, disposição ao desdobramento sobre si mesmo,

---

75 *La Psychologie Anglaise contemporaine* – Capítulo sobre James Mill.

de onde saíram a poesia e o romance íntimo. A escola inglesa contemporânea continua uma tradição não interrupta que, por Brown, se liga à escola escocesa e por James Mill, a Hartley e a Hume."[76]

Ora, dadas estas condições e conhecida a propensão extraordinária dos ingleses para a meditação interior e para o estudo da alma humana, não é de estranhar que os processos de experimentação psíquica, empregados na laboriosa e paciente Germânia, não tenham despertado nenhum interesse na Inglaterra? Pois é explicável que os novos métodos de estudo que chegaram a ser introduzidos no Japão e até na China ainda não tenham sido praticados pelos ingleses? Decerto os ingleses já se ocupam com o assunto, mas ainda não existem na Inglaterra laboratórios estabelecidos ao jeito dos de Wundt e seus discípulos.

Será por orgulho nacional? Será por que os ingleses vacilem em fazer uso de uma invenção que lhes não pertence, tratando-se de uma matéria em que ainda não haviam sido, até agora, excedidos? Não é de crer. E, se assim fosse, tal procedimento seria altamente condenável, pois aos sábios só uma coisa deve sempre interessar: a verdade. E evitá-la por orgulho, por vaidade, ou sob outro qualquer pretexto, seria dar prova de inferioridade moral e injustificável egoísmo. Não: a coisa deve explicar-se por outra forma e parece antes que o que concorre para essa atitude é a falta de fé na eficácia dos novos métodos.

Os ingleses acham que a experimentação e o cálculo são sem aplicação possível na ordem da fenomenalidade psíquica, ou pelo menos não acreditam que daí possa resultar grande proveito para esclarecimento dos fatos e desenvolvimento da ciência. Por isto mantêm-se na expectativa e aguardam os acontecimentos. É certo, entretanto, que fazem também, a seu modo, experiências; mas as suas experiências são de outra espécie e referem-se antes aos fenômenos de sugestão e desdobramento da personalidade, aos fatos de arrebatamento e de êxtase, de histerismo, de automatismo sensorial, às manifestações telepáticas e mesmo espíritas. Parece-lhes que aí a experimentação é mais apropriada, porque esses fenômenos são propriamente psíquicos e devem ter a sua explicação natural.

---

76 Obr. cit., *loc. cit.*

Também a desconfiança começa a manifestar-se nos próprios países onde a aplicação da experimentação e do cálculo ao domínio psíquico foi aceita com mais entusiasmo, e o próprio Wundt, em seus mais recentes trabalhos, mostra-se inclinado a proclamar a independência da psicologia. E um trabalho importante foi ultimamente publicado por Kostyleff que é de natureza a impressionar, e traz exatamente este título: *La crise de la Psychologie expérimentale.*

Terão razão os ingleses?

O fato é digno de séria meditação. Vejamos de que natureza são as observações feitas por Kostyleff e qual o valor de sua crítica.

64 – A CRÍTICA DE KOSTYLEFF: APRECIAÇÃO GERAL

A crítica de Kostyleff é insuspeita. Trata-se de um sábio formado na escola mesma da experimentação e do cálculo, de incontestável valor e reconhecida autoridade. Dando conta de seu recente trabalho sobre a crise da psicologia experimental, é nos seguintes termos que começa a *Revista de Metafísica e Moral*, de França: "É hoje do Norte que nos vem a luz. Kostyleff é saído da escola psicológica da Rússia e liga-se aos trabalhos de Bechterew e Pavlov." É, pois, do Norte. Explica-se assim o modo por que se exprime a revista francesa. Mas o que é importante é que a sua obra impressionou vivamente e foi como uma revelação. Pelo menos deixou a impressão de que trazia a luz.

"O que o autor censura na velha psicologia experimental", diz a revista, "é, em suma, trabalhar às cegas, não sabendo, de modo preciso, nem o que quer, nem o que busca, nem para onde vai. A esta anarquia das buscas atuais é preciso que se ceda um plano metódico de ação que será naturalmente inspirado por uma idéia de conjunto."

É curioso observar que a escola científica que ainda não se constituiu, que está ainda em preparatórios e a fazer experimentações para ver o que se chegará a verificar por fim, é já aí qualificada de velha psicologia experimental. Morreu antes de nascer de todo. Foi verdadeiramente um aborto. Sente-se que a impressão que deixou a obra de Kostyleff foi profunda. Também a *Revista de Metafísica e Moral*, destacando as idéias próprias com que Kostyleff pretende contribuir para a reforma que se faz necessária na direção dos estudos, faz esta nota decisiva: "Vê-se que é toda

uma filosofia que se elabora."[77]

Pillon, ocupando-se também do trabalho de Kostyleff em *L'année philosophique*, diz isto: "Kostyleff é um dos espíritos mais ousados, mais penetrantes, e, acreditamos, dos mais sábios; e acaba de dar-nos sobre o estado presente das buscas de psicologia experimental uma exposição verdadeira."

Consideremos em seus pontos mais decisivos as apreciações e críticas do ilustre e consciencioso observador. Reportamo-nos assim à autoridade de um espírito insuspeito e competente; o que é de grande vantagem. Além disso não poderia haver, para fazer sentir o desmoronamento a que se acha presentemente reduzida a psicologia científica, outro meio mais eficaz do que considerar as divergências que se notam entre os próprios representantes do sistema.

"Há já trinta anos", diz o ilustre psicólogo, "que Wundt fundou o primeiro laboratório de psicologia experimental". Este ramo novo da ciência vigorosamente se desenvolveu tanto no seu país de origem quanto na França, na Itália e do outro lado do oceano, na América; mas as inumeráveis experiências que desde então se acumulam não permitiu afirmar que se tenha descoberto o verdadeiro caminho que é preciso seguir. Ao contrário, quanto mais se avança, mais a marcha se torna incerta. São as palavras iniciais do trabalho de Kostyleff. O autor explica em seguida que isto se liga a muitas causas. De uma parte as experiências são fragmentadas, sem ligação umas com as outras, sem objeto preciso. Por outra parte, não obedecem a uma unidade de sucessão, sendo certas categorias abandonadas bruscamente para dar lugar a buscas de outra ordem, inteiramente diversas. É como uma viagem feita ao acaso através de uma floresta sombria, onde a luz não penetra. O viajante, ora vai de encontro a uma rocha, ora bate num tronco caído; ora recua, por se abrir em frente um precipício, ora é obrigado a parar por ir de encontro a um balseiro impenetrável. Enfim, as impressões sucedem-se sem ordem. O viajante vacila, atordoa-se, anda às apalpadelas. Como se orientar neste caos, como conseguir uma direção? Tal é a floresta sombria dos fenômenos que são o objeto da experimentação

---

77 *Revue de Metaphysique et Morale* – janeiro de 1911.

psíquica. Tiveram a princípio um valor considerável as experiências sobre o limiar das sensações, sobre os tempos de reação, sobre as variações fisiológicas em relação aos atos psíquicos. Pois bem: tudo isto é agora considerado sem nenhum valor. E as novas buscas acusam tendências que estão em contradição com o espírito das buscas primitivas.

"Em França", acentua o autor, "a investigação psicológica encaminha-se na direção de uma ciência aplicada; na Alemanha, na direção da metafísica."

Com estas idéias de Kostyleff concorda aliás Binet, que já em 1909 observava o seguinte: "Parece ter-se compreendido que é por um número imenso de processos, todos diferentes e inteiramente independentes uns dos outros, que se pode penetrar no interior do espírito." Mas, assim dizendo, apressa-se em acrescentar: "Depois deste trabalho de análise e de esmigalhamento, será preciso um dia fazer uma síntese, não o esqueçamos, e esta será difícil… por três razões principais: porque os documentos são muito numerosos, porque são heterogêneos e porque são muito desiguais."[78] E Kostyleff, que cita estas palavras de Binet, observa que esta conclusão é ainda muito otimista, porque, com documentos tão heterogêneos, uma síntese é simplesmente impossível. O que é preciso é parar para refletir um pouco e depois resolver. "Importa fazer um esforço de crítica e de concentração", diz o sábio observador, "e não se aventurar, seguidamente uns aos outros, em experiências cujo alcance se perde de vista." Tal é precisamente o objetivo da obra de Kostyleff.

65 – ESTADO CAÓTICO DAS INDAGAÇÕES E DOS TRABALHOS DOS PSICÓLOGOS DA ESCOLA EXPERIMENTAL

Todas as indagações da psicologia experimental são dominadas pela idéia de introduzir o cálculo e a experimentação no estudo da fenomenalidade psíquica. Trata-se de medir as sensações, trata-se de determinar com precisão a base física das operações do espírito. Mas as buscas são sempre fragmentadas e isoladas, e em cada laboratório considera-se uma dada ordem

78 Binet – *La Bilan de la psychologie en 1908. L'Année psychologique.* 1909.

de fatos, escolhida muitas vezes ao acaso, sem direção nem destino, e por fim aparece uma sombra imensa de fatos, com o registro das observações, mas nada autoriza a generalizar qualquer lei. Muda-se então de direção, mas o resultado é o mesmo. A conseqüência é que as observações e experimentações multiplicam-se de tal modo que de todo se torna impossível não só inferir qualquer coisa que possa ser verdadeiramente útil à ciência, como mesmo imaginar o que se deva esperar como resultado final. "Querendo julgar-se o conjunto do movimento", diz Kostyleff, "fica-se verdadeiramente perplexo. Não se distingue nem o fim para onde tende, nem a idéia que o dirige."

Foi deste modo, ao que nos refere o mesmo autor, que Titchener, tendo de apresentar no Congresso Internacional das Ciências, em S. Luís, uma exposição sumária dos trabalhos da psicologia experimental, depois de ter percorrido a bibliografia da *Psychological Review* e da *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane,* concluiu que nenhum psicólogo, seja qual a escola a que pertença, poderá estabelecer sistema sobre os trabalhos enumerados naquelas bibliografias. A mesma coisa verifica-se, considerando os diferentes volumes de *L'année Psychologique.* "Às experiências clássicas sobre o limiar das sensações, reúnem-se as buscas mais diversas sobre as variações do pulso capilar, da respiração e da pressão sanguínea sob a ação dos fenômenos psíquicos, sobre a memória das palavras e das frases, sobre a força e a fadiga muscular, sobre as dimensões do crânio, sobre o consumo do pão nas escolas, sobre a sensibilidade estética, etc. Dir-se-ia que os psicólogos se esforçam por cobrir o abismo do desconhecido pela quantidade das buscas, sem cogitar do laço que deve uni-las."

Os inconvenientes desta acumulação exagerada de atos e desta variedade incalculável de experimentações são manifestos, são mesmo de evidência irresistível. Os psicólogos tratam de remediá-los e neste sentido procuram, quanto possível, restringir suas buscas e indagações. É assim que nos trabalhos mais recentes já não se cogita das experiências e cálculos da psicofísica. A psicometria é também abandonada. O mesmo acontece com as indagações relativas à memória elementar dos sinais ou sílabas privadas de sentido; mas, ainda assim, o que resta e o que se continua a fazer permanece no mesmo estado caótico. "A variedade diminui, mas sem proveito para a unidade da ciência; e as buscas que desaparecem não deixam senão vácuos."

Torna-se assim impossível sintetizar o movimento da psicologia experimental, considerada no conjunto de suas indagações e na totalidade dos seus representantes. O mais que se pode fazer é considerar entre os grupos que se formaram – um pouco por toda parte, diz Kostyleff – os que têm mais probabilidade de tomar a direção ou que apresentam vistas mais coerentes e mais precisas. É o que faz Kostyleff para poder formular um juízo mais seguro, ou por outra, para poder orientar-se na confusão geral deste labirinto de buscas e indagações variadas e inúmeras que se não entendem. Assim, nos diferentes grupos que se formaram em torno das principais cadeiras ou laboratórios de psicologia, distingue ele duas categorias de investigadores; os que se ligam a um problema isolado, aos graus inferiores da vida psíquica, ao estudo das sensações, ou a um fenômeno superior, à memória e a associação das idéias, por exemplo, e nesta especialidade consideram os detalhes e acumulam as experiências, sem preocupar-se com a síntese final das buscas; e os que se colocam num ponto de vista geral e procuram elaborar um sistema de experiências que leve à compreensão da totalidade dos fenômenos psíquicos.

O tipo dos primeiros encontra-se na Alemanha. "É assim", diz Kostyfeff, "que Wundt, desenvolvendo, em escala mais vasta, a obra de Fechner e Weber, ligou-se aos problemas da psicofísica, e vinte e dois anos dos *Philosophische Studien* não esgotaram as buscas novas a que se consagrou o laboratório de Leipzig. Stumpf, em Berlim, especializou-se no estudo das percepções auditivas; Meumann, a princípio em Leipzig, depois em Zurich, na percepção do tempo; G. E. Müller, em Göttingen, na memória e na associação das idéias; Kräpelin, em Heidelberg, nas variações do trabalho intelectual sob o efeito da fadiga, do exercício, do repouso, e sob a ação dos tóxicos; Ziehen, em Iena, na associação das idéias nas crianças. Tantos nomes, tantos problemas profundamente trabalhados, mas isolados uns dos outros." Esta preocupação de especializar as investigações não fica, entretanto, limitada à Alemanha. Há, também, preocupações da mesma ordem, embora de modo menos sistemático, na França, na Itália e nos outros países. Apenas é a Alemanha que oferece o modelo, o que aliás explica-se pelo gênio mesmo da raça. Sabe-se que o alemão é infatigável no esmerilhamento das buscas de especialista. Mas o seu exemplo influi sobre os outros povos.

Na França, nos trabalhos de experimentação especializada sobre os fenômenos psíquicos, prevalecem as buscas de caráter positivo, realista, no sentido de ligar esses fenômenos a variações fisiológicas, e bem assim a idéia de calcular matematicamente os fatos mentais, o que deu amplo desenvolvimento às indagações da psicofísica, da psicofisiologia e da patologia mental.

Numerosos foram neste sentido os trabalhos dos laboratórios de Binet, de Charles Henri e de Toulouse, enquanto experiências análogas eram feitas por Dumas, Janet, Sollier e A. Marie nas clínicas de Santa Ana, Salpêtrière e Villerjuif. Na Itália foram os trabalhos de psicologia fisiológica que despertaram mais interesse. E Kostyleff observava que o laboratório de Ângelo Mosso, em Turim, se tornou o centro das buscas, ao mesmo tempo que dois outros laboratórios foram abertos um em Roma sob a direção do professor Sergi, e outro em Florença, sob a direção do professor De Sarlo, e o esfimógrafo, o pletismógrafo, o pneumógrafo parece que conseguiram atingir a essência mesma dos fenômenos psíquicos. Na América do Norte preocuparam-se os sábios, de preferência, com os fenômenos da memória e da associação das idéias, e foi considerável sobre este assunto o desenvolvimento dos testes mentais, ao mesmo tempo que vastas indagações foram feitas sobre a mentalidade das crianças.

Há alguns assuntos sobre os quais chegaram a se formar verdadeiras bibliotecas, tão numerosas e tão variadas foram as publicações a que deram lugar. As sensações, por exemplo, ao que nos informa Kostyleff, foram objeto de perto de duzentos estudos, contando-se somente os que foram publicados na *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*. De maneira que os materiais multiplicam-se de modo prodigioso; mas tudo sem resultado, e não só falta um grupo de experiências que adquira preponderência real sobre os outros, como, além disto, a multiplicação excessiva de documentos torna impossível uma orientação segura quanto à solução positiva das questões que cada vez se tornam mais complicadas e mais obscuras.

Qual a causa de semelhante fraqueza? Pergunta Kostyleff. A que se deve atribuir essa impotência radical da psicologia experimental? O fato pode ser imputado às circunstâncias e aos homens, como ao modo imperfeito por que é dirigida e organizada cada categoria de experiências. Mas, ao que pensa Kostyleff, há uma falta comum a todas as experiências, e esta falta torna-se tanto mais saliente quanto mais se insiste no exame da

questão: é que os dados da psicologia são muito vagos, muito difíceis de apreender, e não têm a mesma conexão que os dados da ciência objetiva; por isto as experiências que a respeito foram tentadas foram empreendidas e continuadas um pouco às cegas. Isto, entretanto, não deixava de ser natural, tratando-se de uma ciência em começo.

Tratava-se de apreender "uma relação entre os fenômenos materiais e o campo misterioso da consciência, entre o excitante e a sensação, entre o objeto e a imagem mental". Que pudessem ser registrados os fatos, já era muito. "Estes fios que ligavam o intangível, o 'inapreensível' ao domínio material e objetivo da ciência eram infinitamente pretenciosos e deviam ser arquivados sem preocupação de sua ordem nem de seu valor respectivo." Mas com o tempo o caráter vago e incerto de todas as experimentações não se modifica. O material é já imenso e não se sabe o que fazer dele; pelo menos nada se tem daí deduzido que se possa considerar como verdadeiramente proveitoso para o estudo da realidade. Começa a manifestar-se o desânimo, deixando à parte as experiências isoladas que não conseguiram formar sistema. Kostyleff submete a exame as três direções principais que vêm de mais longe e formam os três grupos mais consideráveis de experimentação, isto é, a psicofísica, a psicofisiologia e a psicometria; e mostra que tudo aí se acha completamente desmoronado. A maior parte dos materiais, acumulados são completamente inúteis para o estudo dos fenômenos mentais, e os que podem ser aproveitados têm interesse apenas indiretamente para a característica psicológica dos indivíduos.

Isto quanto aos trabalhos de caráter especial, fragmentado. Consideremos, agora, os ensaios que foram tentados de generalização e sistematização.

66 – TENTATIVAS DE SISTEMATIZAÇÃO: TÉCNICA DA PSICOLOGIA EXPERIMENTAL

O primeiro ensaio de sistematização que Kostyleff examina é o de Toulouse, Vaschide e Pieron, cujas bases são lançadas no trabalho comum, publicado sob o título de *Técnica de psicologia experimental*. É o mais importante, diz ele, não só por seu desenvolvimento, como também por ser uma obra coletiva em que colaboram sábios ilustres como Bechterew e Sergi. "Entretanto", apressa-se em acrescentar, "é infinitamente curioso e instrutivo

constatar que este esforço, por ter ficado em começo, em lugar de animar as esperanças da psicologia experimental, pelo contrário, faz que seja ela desviada para um fim inteiramente secundário." Já pela definição mesma dos fenômenos psíquicos, os autores fazem suspeitar que os resultados finais não serão decisivos, e quando afirmam que "um fenômeno fisiológico é um fenômeno físico-químico com mais a vida", e que "um fenômeno psíquico é um fenômeno fisiológico com mais a consciência", falam de modo pouco seguro e ficam sujeitos à crítica de que "dão à vida e à consciência a aparência de suas entidades *sui generis*". Isto, entretanto, é falta relativa somente à expressão que não é muito feliz pelo fato de ser pouco sucinta. Mas no fundo Kostyleff confessa-se perfeitamente de acordo. A verdade, porém, é que tais definições nada adiantam porque não se esclarece o conceito do fenômeno fisiológico acrescentando a vida ao fenômeno físico-químico, como não se esclarece o conceito do fenômeno psíquico acrescentando a consciência ao fenômeno fisiológico. O que importaria era precisar o conceito mesmo da vida, como o conceito da consciência. Para isto indispensável será recorrer à introspecção; mas desde que os métodos da ciência devem ser sempre objetivos, compreende-se que desde o começo aparece um embaraço insuperável; e este não foi, nem podia ser destruído por este, como por nenhum dos outros sistemas de psicologia científica. Vejamos, porém, no caso em questão, qual a direção que foi dada à experimentação e qual o resultado das buscas que se pode considerar como positivamento adquirido.

Os caracteres da fenomenalidade psíquica que são submetidos a exame pelos autores da *Técnica de psicologia experimental* são: 1º) a intensidade, 2º) a afetividade, 3º) a objetivação, 4º) a afinidade.

Seria escusado reproduzir aqui toda a crítica de Kostyleff. Basta, para dar uma idéia precisa da coisa, indicar alguns dos fatos que foram examinados e postos à prova da experimentação.

Quanto à intensidade dos fenômenos psíquicos, já sabemos que foi esta precisamente a matéria que constituiu o objeto da psicofísica. Mas a psicofísica estudava a intensidade das sensações. Toulouse, Vaschide e Pieron levaram as indagações neste sentido a seus limites extremos e incluíram nas suas buscas e experimentações também estas duas outras categorias de fatos: a atenção e a memória. A inovação é altamente significativa e seria de efeito prodigioso se os resultados chegassem a ser proveitosos. Mas, se nada

resultou, como é sabido, da psicofísica quanto à medida das sensações, que se devia esperar que saísse dessa tentativa de medida da atenção e da memória? O fato, já de si, extremamente vago, está sujeito a inúmeras variações; o que torna, só por isto e independentemente de quaisquer outras considerações, impossível a aplicação de qualquer cálculo preciso. Basta lembrar que, considerando em particular a memória, Kostyleff nota as seguintes distinções: a memória visual, a memória da audição musical, a memória tátil, a memória muscular, a memória verbal, a memória dos objetos, a memória das posições e das expressões, a memória das cenas complexas, a memória dos trechos de música complexos, a memória das idéias abstratas, a memória das localizações. Cada uma destas espécies de memória, por sua vez, decompõe-se, compreendendo diferentes grupos. É assim, por exemplo, que a memória verbal compreende: a memória das cifras, a das letras, a das frases. E em todos os casos, como em todos os grupos de fatos, há ainda a considerar os fenômenos conexos: o tempo de aquisição das lembranças, a influência das lembranças subconscientes, a influência recíproca das lembranças, a influência da fadiga, a influência das alterações.

Vejamos, contudo, como é possível, em fatos desta natureza, fazer o cálculo da intensidade. Kostyleff limita-se neste ponto a indicar alguns exemplos. Consideremos a memória das cores. As experimentações são feitas nas mesmas condições e pelos mesmos processos que para a medida da perceptividade das cores. Faz-se para a medida da perceptividade o emprego de uma série de soluções coloridas formando um cromato-estesímetro de divisões decimais, em que o limiar da percepção é o estudo da memória. Eis aqui como se faz a experiência: "Apresenta-se uma cor (um exemplo do mínimo perceptível: 2 1/2 ou 5 ou 10). Depois faz-se reconhecê-la numa série de cores. A diferença entre o título da cor indicada na série e o da cor que se tratava de reconhecer fornecerá o coeficiente matemático da memória das cores. É do mesmo modo que se trata das outras medidas; pouco importa que se apliquem a processos tão pouco quantitativos e tão manifestamente qualificativos quanto à memória das palavras e das frases." Para estudar a memória das palavras o método é este: "Apresenta-se ao indivíduo uma série de palavras; depois fazem-se duas provas: pede-se-lhe para repeti-las e reconhecê-las num quadro em que estão misturadas com outras palavras. Considera-se o valor qualitativo das palavras somente quanto à série gramatical

dos substantivos, dos adjetivos ou dos verbos e quanto ao número de sílabas. Estabelece-se depois o coeficiente da memória com o número das palavras corretamente retidas e o número dos erros em relação ao número total das palavras na série. Cada prova dá um coeficiente de que se deduz uma média." Kostyleff observa que o processo para a avaliação da memória das curvas, das posições e dos trechos complexos de música é ainda mais fantástico e arbitrário. Tudo, entretanto, tem a sua razão de ser na unificação das medidas.

Para a medida da atenção os processos são análogos. Compreende-se que tudo é aí vago e incerto, e não só nas experiências relativas à memória, como em condições talvez ainda mais consideráveis, nas experiências relativas à atenção, o resultado deve estar sujeito a incalculáveis variações de indivíduo a indivíduo, e mesmo em cada indivíduo, de momento a momento, conforme as circunstâncias. Que se poderá, portanto, induzir? Não será difícil responder. Sobre a significação real dos fenômenos, tais experiências nada adiantam. Quando muito servirão para julgar a capacidade dos indivíduos. Mas então é somente a isto que se propõe a psicologia científica?

Sobre a *afetividade* e a *objetivação* as experiências são ainda menos significativas. Também os autores da *Técnica de psicologia experimental* limitam-se, sobre este ponto, a indicações vagas e apelam cautelosamente para o futuro.

Resta considerar a *afinidade*. É o fato mais importante. "Trata-se do objeto mesmo da psicologia", diz Kostyleff. As experiências são, pois, mais numerosas; mas o resultado a deduzir não é mais prometedor. Distinguem-se a afinidade discursiva (associação das idéias), a afinidade criadora (imaginação) e a afinidade sintética (juízo, abstração). Quanto à afinidade discursiva, as experiências referem-se ao tempo da associação ou à natureza da associação predominante. Exemplo das primeiras que são mais fáceis e de resultado mais claro: "Pronuncia-se uma palavra ou apresenta-se um objeto ao sujeito e pede-se-lhe que responda pela primeira palavra que lhe vier ao espírito; nota-se em seguida no cronômetro o tempo necessário para esta operação. Repete-se esta experiência com cinco séries de dez palavras ou objetos, estabelecendo a média dos tempos para cada série; depois para cinqüenta palavras, ligando esta média à méida dos tempos de reação auditiva simples. Esta relação deve exprimir o tempo de associação propriamente dito. Variam-se as experiências subordinando a resposta a

uma escolha determinada, por exemplo, pedindo ao sujeito uma palavra que não tenha a letra *a* ou a letra *o*.

Estas experiências, ao que dizem os autores, permitem estudar a facilidade com que são utilizados os dados da memória, as imagens acumuladas no espírito, sua tendência à organização. "Trata-se sempre", diz Kostyleff, "de experiências que servem para a apreciação das capacidades individuais, mas que nada permitem deduzir sobre a natureza mesma do fenômeno mental." As experiências relativas à natureza da associação, feitas por processos análogos, são de resultado ainda menos significativo.

Exemplo de experiência sobre a afinidade criadora:

"Apresentam-se ao indivíduo três desenhos diferentes representando uma cena simples, e pede-se-lhe para narrar, durante um tempo dado, muito curto, uma história simples, a propósito de cada desenho. Depois conta-se o número das idéias evocadas, das imagens que aí são contidas, e determina-se a relação entre umas e outras." Ora, não é necessário esforço para ver a utilidade de semelhantes experimentações. Que é que se pode deduzir daí?

Exemplos de experiências sobre a afinidade sintética. Caso específico – abstração:

"Apresentam-se ao sujeito palavras concretas e pede-se-lhe para classificá-las num grupo mais geral, dando-se-lhe um exemplo fundamentado. São sempre os tempos de reação que se notam em primeiro lugar. Depois propõem os autores que se faça a medida do grau de abstração do espírito, dando um coeficiente a cada resposta – negativo para as respostas falsas, positivo para as respostas verdadeiras, e deduzindo a média. Distinguem-se assim, por coeficientes numéricos, os espíritos particularizantes, neutros e generalizantes." Casos mais complexos – juízo e raciocínio. *Juízo:* "Apresenta-se ao sujeito uma série de frases simples, de extensão uniforme, e uma série de imagens da mesma grandeza, umas exprimindo fatos possíveis e outras representando absurdos. As frases devem ser pronunciadas e os desenhos apresentados a intervalos regulares de dois segundos. O sujeito deve indicar os desenhos que lhe parecem justos e os que acha absurdos. Depois conta-se o número de erros em cada série e ajusta-se a média aos tempos de reação do sujeito." É inútil fazer sentir quanto esta experiência é estreita, observa Kostyleff. Verifica-se aí apenas a prontidão intelectual

do sujeito. Mas que importa isto para interpretação do fenômeno mental? *Raciocínio:* duas categorias de experiências. *Primeira:* apresentam-se ao indivíduo séries de silogismos, uns representando encadeamentos rigorosos e exatos, outros dando lugar a uma conclusão absurda. Pede-se ao sujeito que indique os raciocínios exatos e os falsos. *Segunda*: apresentam-se premissas silogísticas, umas suscetíveis de conclusões lógicas, outras dando lugar a uma conclusão absurda ou nula. Manda-se que o sujeito tire a conclusão e, interpretando o resultado, faz-se o cálculo dos tempos de reação e do número dos erros. É fácil a qualquer um fazer uma idéia do valor que podem ter semelhantes experiências.

Eis aqui em que termos Kostyleff termina a sua análise:

"A conclusão que se deve tirar é para pasmar a maior parte dos psicólogos, mas os autores do programa tiveram a coragem de aceitá-la tal como se impunha: e é que a psicologia experimental tem por principal objeto uma característica psicológica dos indivíduos. Nosso fim, dizem eles próprios, era fornecer um instrumento sistemático e completo que permita um exame psicológico rigoroso dos diferentes indivíduos. É o fim que com efeito atingiram, tendo em alto grau aperfeiçoado e completado os processos de medida individual; mas para a psicologia tudo isto é secundário. E, se a isto ficasse limitada, a psicologia ficaria reduzida à classe de uma ciência aplicada, análoga à antropometria. Quanto a explicar a significação real dos fatos psíquicos e deduzir ou formular as leis ou princípios a que obedecem em sua atividade própria e em seu desenvolvimento sucessivo, é isto coisa de que não cogita a psicologia científica e que fica inteiramente fora do programa dos autores da *Técnica de psicologia experimental.*

67 – O ENSAIO DE TITCHENER

O segundo ensaio que Kostyleff submete a exame é o de Titchener. Este merece ser consignado não só pelas vistas contidas no livro *Experimental psychology,* como pelas idéias com que já antes se apresentara o autor no Congresso Internacional de Ciências, reunido em São Luís, em 1904. Titchener levantou, já neste discurso, o problema do futuro da psicologia experimental. E isto basta para que mereça ser tomado em consideração. Todavia sua obra é menos de sistematização que de crítica.

Mas vê-se que é somente o interesse da verdade que o preocupa. "Sente-se a diferença das duas raças", diz Kostyleff, "e dos dois temperamentos científicos. De um lado, a busca da clareza, do outro, o desejo da plenitude." Infelizmente, porém, os problemas apenas são propostos; as soluções ficam suspensas. Tratando da imaginação, por exemplo, diz Titchener: "Este capítulo está ainda por escrever." Tratando dos estados afetivos complexos, confessa que esses fatos estão ainda mergulhados no desconhecido. Tratando da consciência, fato fundamental, diz assim: "Para este problema não estamos ainda bastante amadurecidos." Quanto aos fatos que são suscetíveis de exame e que acredita poderem ser mais eficazmente abordados, faz uso de experimentações análogas às que são empregadas pelos outros autores. Indicando o programa do futuro, condena as buscas puramente psicofísicas e aconselha, em termos gerais, a introspecção e a extensão dos estudos à psicologia infantil e à patologia.[79] Estas idéias, apresentadas em síntese no discurso pronunciado no Congresso de São Luís, são confirmadas depois, com mais largo desenvolvimento, no livro sobre a *Psicologia experimental,* o mais vasto e o mais completo, no dizer de Kostyleff, que, sobre o assunto, se publicou na América.

A obra de Toulouse, Vaschide e Pieron, e a de Titchener, são, ao sentir de Kostyleff, as únicas tentativas de sistematização da psicologia experimental, feitas no verdadeiro sentido da palavra, tendo em vista sintetizar as buscas dos sábios. Merecem, contudo, menção especial a obra de Binet, e bem assim os trabalhos do Instituto Psicológico de Wurzburg, em particular os trabalhos de Wat, Mesmer e Buhler.

O primeiro, Binet, reconhecendo a insuficiência das buscas atuais e a necessidade de fazer apelo à introspecção, tenta um ensaio indireto que leva ao mesmo fim da generalização; mas termina, no que aliás imita os autores da *Técnica de Psicologia experimental,* por um desvio do esforço para uma ciência aplicada. Os últimos propõem-se a examinar o processo fundamental da vida psíquica e o encadeamento dos pensamentos; mas terminam, por seu lado, por um desvio do esforço para a metafísica

79 Obr. cit., *loc. cit.*

68 – O ENSAIO INDIRETO DE BINET

O trabalho de Binet que Kostyleff submete a exame foi publicado em 1903 sob este título – *Estudo experimental da inteligência.* Teve grande notoriedade este trabalho, mas não passou de uma simples tentativa. O autor pretendia fazer a aplicação de um método novo ao estudo dos fenômenos psíquicos, mas não possuía, sobre os processos de que se servia, absoluta segurança; tanto assim que já em 1908, em trabalho que de novo publica sobre o mesmo assunto,[80] apresenta, como observa Kostyleff, orientação sensivelmente diferente. Binet não contesta o valor das outras experiências, mas segue um método próprio, esforçando-se por combinar as medidas matemáticas com os dados da introspecção. Suas experiências eram feitas sobre duas meninas, duas irmãs, Margarida e Armanda, uma de 13 e outra de 14 anos e meio. Reproduziremos apenas algumas das provas indicadas, e unicamente para dar idéia do fato.

Eis aqui, conforme a exposição de Kostyleff:

I) Ideação espontânea. Prova: descrever tudo o que se passa no espírito durante alguns minutos. Esta experiência deu resultados incertos.

II) Busca das palavras. Prova: escrever três séries de 20 palavras por sessão. Cinco sessões tendo dado 300 palavras e uma sessão incompleta, ainda 20, o autor experimentou três meios de interpretar os resultados.

a) Classificação de palavras, foram distinguidas as seguintes categorias:

1º – palavras sem explicação;
2º – nomes de objetos presentes;
3º – palavras aplicando-se ao próprio sujeito;
4º – lembranças;
5º – abstrações;
6º – palavras de imaginação.

Esta classificação permitiu distinguir dois tipos intelectuais: o de Margarida, tipo observador, e o de Armanda, tipo imaginativo. Binet

---

80 *Le développement de l'intelligence – L'année psychologique.* 1908.

assim as qualifica, determinando a percentagem das diversas categorias de palavras, mas não encontra explicação para estes fenômenos nas condições orgânicas do sujeito.

b) Estabelecimento de uma relação entre o vocabulário e o tipo intelectual. Verifica-se que todas as palavras escritas por Margarida são substantivos, enquanto Armanda escreve também adjetivos e verbos. O vocabulário desta última distingue-se também por palavras abstratas e raras. Resultado muito curioso e muito claro, mas igualmente sem explicação.

c) Busca de uma ligação entre as palavras. Em Margarida, 13 ligações sobre 60 são inconscientes. Em Armanda metade de todas as ligações. Na primeira são as ligações por contigüidade especial que predominam; na segunda, as ligações por semelhança. A ideação de Margarida compõe-se de temas mui largos e desenvolve-se de modo regular; a de Armanda compõe-se de temas curtos e desenvolve-se irregularmente. Binet conclui daí que a lei de associação pura e simples, invocada pela escola inglesa, não basta para explicar esses fenômenos, devendo haver fatores orgânicos que determinem o desenvolvimento de um tema, ou a passagem a outro tema, mas esses fatores ficam desconhecidos.

Seguem-se experiências análogas sobre a passagem da palavra à imagem mental, sobre a análise das imagens mentais sobre a análise das frases, a análise das descrições, a medida da atenção, a ação da vontade sobre as imagens mentais, a medida da memória, da introspecção, etc. Consideremos outro qualquer dos exemplos indicados: Análise das frases. Prova: Escrever dez frases. Resultados:

a) Os tempos de hesitação: os de Margarida são mais longos que os de Armanda.

b) A natureza das frases: as de Margarida ligam-se às realidades da vida, as de Armanda são todas de imaginação. Ainda aqui a experiência serve apenas para distinguir os tipos intelectuais.

No trabalho de 1908 sobre o desenvolvimento da inteligência, as experiências já são de outra ordem. Fazem-se experiências com crianças, a partir da idade de três anos. Manda-se a princípio que indiquem as diferentes partes de seu corpo, que repitam certas frases, que façam comparações, que executem comissões simultâneas, que façam descrições, leituras, cálculos, etc.; enfim, propõem-se experiências mais difíceis e mais complexas, à proporção

que a criança aumenta em idade. Acentua-se a idéia de uma psicologia orientada na direção de uma ciência aplicada, e o próprio autor faz sentir que as buscas que propõe são de utilidade para as questões práticas e sociais; mas reconhece a impossibilidade da síntese para os resultados das experiências nesse trabalho de análise e de esmerilhamento a que falta toda a unidade. Vê-se evidentemente que as experiências de Binet, como as de Toulouse, Vaschide e Pieron, apenas servem para distinguir os diferentes tipos intelectuais, mas nada adiantam quanto à interpretação dos fenômenos psíquicos. Podem, por conseguinte, ser úteis ao juiz, ao pedagogo, ao médico; mas não servem para o fim próprio a que se propõe a psicologia, que é interpretar a realidade.

69 – TRABALHOS DO INSTITUTO PSICOLÓGICO DE WURZBURG

Kostyleff reservou, para o fim de sua análise, os trabalhos do Instituto Psicológico de Wurzburg não só porque são os mais recentes, como porque são os que têm exercido maior influência. Essa influência, aliás, tem sido em reação à psicologia experimental, e são precisamente os trabalhos e experiências dos psicólogos de Wurzburg que produzem a crise atual da psicologia científica. E a coisa é de natureza a impressionar, pois os processos de que se servem esses psicólogos já começam a ser adotados em outros laboratórios, e não é fácil prever o que daí sairá.

Os autores servem-se de poucos aparelhos e dão preferência ao método do *questionário (Ausfrage experimente).* A introspecção tem cada vez maior preponderância nas suas investigações, e o seu plano de buscas, tendo em vista explicar o encadeamento dos fenômenos e a interpretação dos fatos na sua significação real e em seus processos fundamentais, encaminha-se positivamente na direção do espiritualismo.

As experiências são feitas em condições que lembram as de Binet. Mas são mais complicadas e pretendem dar mais largueza ao exame dos fatos. Além disso, são feitas não com criancas, mas em regra com pessoas de mentalidade muito acima da média, com alunos de universidade, com aspirantes aos graus universitários e até com professores, o que lhes dá, no dizer de Kostyleff, "maior profundidade".

Kostyleff limita-se a analisar as experiências de Wat, de Mesmer e Buhler.

I – *Experiências de Wat.* Foram feitas em 1902 – Versavam exclusivamente sobre o processo da associação; mas compreendiam a limitação deste último por um certo "dado" e a indicação precisa de tudo o que o sujeito tinha experimentado durante a reação. A palavra indutora era geralmente um substantivo que não devia ter mais de três sílabas. Os dados eram estes:

1º) achar uma noção ordenadora;

2º) achar uma noção subordinativa;

3º) achar o todo de que a noção indutora constitui uma parte;

4º) achar uma parte do todo dado pela noção indutora;

5º) achar uma noção coordenada;

6º) achar outra parte ligando-se a um todo comum.

As respostas, conforme o modo por que se formam, foram classificadas assim:

a) respostas feitas por meio de uma imagem visual;

b) respostas feitas por meio de uma imagem verbal;

c) respostas feitas sem nenhum fenômeno consciente, de modo puramente automático.

Os cálculos feitos sobre estes três grupos não permitiram caracterizá-los, senão de modo muito geral. Verificou-se que "as reações são tanto mais rápidas quanto contêm menos elementos intercalados, tendo as respostas do terceiro grupo considerável vantagem sobre as dos dois outros". A análise do curso mesmo das reações deu lugar a outras distinções que seria escusado reproduzir aqui.

Qual é, porém, o ensino que daí resulta para o estudo do fenômeno mesmo do pensamento? – pergunta Kostyleff. Duas conseqüências se impõem, uma positiva, outra negativa. Conseqüência positiva: é restituída toda a sua força à introspecção, encaminhando-se a investigação manifestamente na direção do espiritualismo. Conseqüência negativa: deve ser reconhecida como totalmente insuficiente a teoria que reduz o pensamento aos processos de associação e de reprodução, buscando ligá-lo à base fisiológica destes últimos.

II – *Experiências de Mesmer.* Eram mais complicadas e compreendiam não somente a associação, mas igualmente o juízo e o racio-

cínio. Além de experiências referentes aos fatos da associação, semelhantes às de Wat, há outras muito mais importantes sobre operações mais complexas do espírito, sobre o juízo, sobre a ideação abstrata, etc. Seria inútil reproduzi-las aqui. Tratando, por exemplo, dos juízos, o autor faz as seguintes distinções, de conformidade com as experiências que foram coordenadas:

1 – Segundo o sentido: juízos afirmativos ou negativos; analíticos ou sintético; abstratos ou concretos.

2 – Conforme sua relação com outros juízos: juízos novos ou repetidos; completos ou abreviados; transitórios ou definitivos.

3 – Conforme sua relação com os objetos indicados: juízos de percepção ou de representação.

4 – Conforme sua relação com o sujeito: juízos teóricos ou práticos; originais ou emprestados; seguros ou poucos seguros.

As conclusões gerais de Mesmer são expostas num capítulo sob este título: "Ligação dos fenômenos da consciência e causalidade psíquica." Isto dá bem a medida da natureza destas conclusões. "De novo, como em Wat," diz Kostyleff, "este trabalho de reconstrução, esta paciente acumulação de materiais, é coroada por uma concepção metafísica."

III – *Experiências de Buhler.* Neste último o método do questionário chegou a seu mais alto grau de desenvolvimento. São propostas aos indivíduos que servem de instrumento para a experimentação questões desta natureza:

– Sabeis o que Eucken entende por apercepção mundial?

– Podemos apreender, com o nosso pensamento, a essência do pensamento mesmo?

– Achais que seja trabalho produtivo uma exposição da psicologia de Fichte?

– Podeis calcular a velocidade de um corpo que cai?

– Pode-se chegar a Berlim daqui a cinco horas?

As duas últimas questões são das mais simples.

O essencial sendo observar o trabalho do espírito, questões são também propostas sob a forma de paradoxos. É uma nova série de curiosas experiências.

Eis aqui um exemplo instrutivo. Questão proposta: "Dar a cada um o que é seu seria desejar a justiça e criar o caos." Resposta: "Sim. A princípio um momento de reflexão com fixação de uma superfície em frente: eco das palavras ouvidas, com acentuação do começo e do fim da frase; tendência para dar razão ao que se ouve. Depois, repentinamente, lembrança de uma passagem de Spencer: sua crítica do altruísmo demonstrando que este jamais atingiu seu fim. Neste ponto, respondi sim. Como representação, nada, com exceção da palavra *Spencer.*" Trata-se de experiências que eram feitas sobre o professor Kulpe e sobre o Dr. Durr. O novo método, diz Kostyleff, não podia ser aplicado em melhores condições, nem ser levado mais longe em sua aplicação.

Buhler acredita alcançar por estas experiências o ato puro do pensamento, ato que ele define por esta forma: "Alguma coisa que não tem nem qualidade, nem nenhuma intensidade sensorial, que se pode julgar sob o ponto de vista da clareza, da segurança e da vivacidade, sem todavia reduzi-la às impressões, de que seria absurdo dizer mais – mais, ou – menos, – ou buscar uma relação com as sensações."

Outros exemplos em ilustração a esta definição:

Questão proposta: "O futuro é também uma condição de presente com o passado." Resposta: "Não. Tive a princípio a idéia de que isto seria justo, depois esforcei-me no sentido de representar-me esta relação. Veio-me esta idéia: pensando no futuro exerce-se ação sob o presente." Imediatamente depois veio-me a idéia oposta: "o pensamento do futuro não deve ser confundido com o futuro mesmo... De palavras ou representações nenhum sinal."

Outra questão proposta: "Não é entre os criminosos que se acham os verdadeiros canalhas, mas entre pessoas que não cometem crimes." Resposta: "Sim. Para começar, um esforço de busca: como é possível afirmar isto? Lembranças ligando-se a Lombroso... Depois, repentinamente, o pensamento seguinte totalmente privado de elementos representativos: não cometem crimes os que são destros em escapar ao código. Estes é que são os verdadeiros canalhas."

Apreciando o resultado das experiências de Buhler, é nestes termos que se manifesta Kostyleff: De Wat a Mesmer, de Mesmer a Buhler, as tendências espiritualistas cada vez mais se acentuam. Da as-

sociação ao juízo, do juízo à ideação livre, os dados da nossa consciência mostram-se de mais a mais instáveis, movediços e independentes uns dos outros e ao mesmo tempo afastados dos fenômenos objetivos. Este resultado acha-se em contradição com todo o esforço da psicologia experimental porque, se é verdade que a causalidade psíquica é diferente da que rege os fenômenos materiais, resulta daí que a psicologia deve dirigir as suas buscas sem nenhuma conexão com estes últimos. A psicologia experimental estaria toda por se refazer sobre a base da introspecção. É o que foi proclamado por E. Durr, um dos adeptos mais convencidos da escola psicológica de Wurzburg, em sua comunicação ao Congresso de Frankfurt.

Depois de ter passado em revista os resultados obtidos pelo método do questionário, ele detém-se particularmente no exame das buscas de Buhler e, criticando a idéia levantada por este de decompor o pensamento em elementos lógicos, tais como a consciência de uma regra, a consciência de uma relação, etc., conclui que a única via que se abre à psicologia experimental consiste na comparação dos pensamentos com os outros elementos que enchem o campo da consciência.

O próprio Kostyleff reconhece que esta conclusão é muito categórica e muito atrevida e como tal não podia deixar de levantar protestos. A reação devia ser inevitável da parte dos representantes da psicologia científica, particularmente na escola de Leipzig. A luta realmente foi aberta e o próprio Wundt saiu a campo. Mas sua crítica ficou sem eco e em verdade não chegou aos fins almejados, talvez por pretender ir longe demais. Wundt imaginava refutar os psicólogos de Wurzburg mostrando que seus processos não satisfazem as condições da experiência. Estas condições são:

1º) a possibilidade para o observador de determinar o começo da experiência;

2º) a possibilidade de segui-la com atenção concentrada;

3º) a possibilidade de repeti-la nas mesmas condições;

4º) a possibilidade de fazer variar as condições da experiência,

Consideradas debaixo deste ponto de vista, as buscas científicas são classificadas deste modo: experiências perfeitas, imperfeitas e pseudo-experiências. É escusado lembrar que as experiências dos psicólogos de

Wurzburg são por ele incluídas neste último grupo. "Estas buscas", diz ele, "têm a aparência de experiências porque se fazem num laboratório, sobre um sujeito escolhido à vontade, e segundo um plano de antemão fixado, mas em realidade faltam-lhes todos os sinais que distinguem a busca experimental de uma simples observação." Sim: tratando-se de experiências no domínio físico, forçoso é reconhecer que os processos adotados pelos psicólogos de Wurzburg não satisfazem às condições impostas por Wundt. Mas uma vez que esses processos são referentes ao domínio psíquico, por que razão não se poderão admitir experiências feitas em condições diferentes? Não se entra aí num mundo novo, e nesse mundo novo a experimentação não deverá ter os seus processos próprios, distintos dos processos da experimentação na ordem física? Demais: a experiência entendida no sentido restrito da experimentação, tal como se pratica na física e na química, ou na ordem mecânica, puramente exterior, será admissível, tratando-se dos fatos de ordem mental, ou da fenomenalidade psíquica propriamente dita? A questão que fica levantada não é somente a das condições da validade da experiência, mas a da aplicabilidade da experiência, nas condições indicadas por Wundt, ao estudo da psicologia. E esta questão é decisiva.

Os psicólogos de Wurzburg admitem a experimentação em psicologia em condições mais simples, e por maneira que a experimentação se distingue essencialmente da experimentação física e é fundada principalmente na introspecção; fato que determinou uma profunda reação em favor do espírito especulativo. Será que depois da adesão geral aos métodos exatos, diz Kostyleff, depois de um quarto de século passado no laboratório, se tornasse necessária essa volta curiosa para a especulação? O certo é que em Lipps, em Erdmann, em Stumpf, em Schultze, por toda a parte se encontram fórmulas metafísicas. Fala-se de novo na atividade do "eu", na oposição dos objetos às imagens mentais, no mundo fechado da consciência.[81] Tal é a direção dos trabalhos do Instituto Psicológico de Wurzburg: pretende-se, sim, fundar uma psicologia experimental, mas baseada exclusivamente na introspecção.

---

81 *La Crise de la Psychologie expérimentale.* Cap. IV.

70 – CONCLUSÕES

O primeiro resultado do minucioso estudo a que Kostyleff submete os trabalhos mais importantes da psicologia experimental, é um sentimento de profunda incerteza. "Os métodos objetivos que exerceram a princípio tão poderosa atração", diz ele, "revelam-se insuficientes. Faz-se de novo apelo à introspecção. Mas não se acha o meio seguro de empregá-la. E é assim que a psicologia experimental se consome em apalpadelas, sem encontrar jamais o seu verdadeiro caminho."[82] Kostyleff, entretanto, não conclui daí, como era de supor, pela ineficácia do método experimental; sustenta, ao contrário, que o fato se explica por um defeito comum de organização que desnorteia os investigadores. E não só pretende ter descoberto esse defeito comum, como ao mesmo tempo propõe um novo sistema de experiências, com o qual acredita que se dará à psicologia o caráter de "uma ciência positiva, homogênea e precisa". Deste modo, não sai dos processos objetivos, tais como são compreendidos pela escola científica propriamente dita, nem reconhece a autoridade da introspecção nos termos em que a pretendem praticar os psicólogos do Instituto de Wurzburg: apela para o estudo dos reflexos cerebrais, em conformidade com as experiências iniciadas por Pavlov e Bechterew. Destes últimos, o primeiro esforçando-se, como fisiologista, por fazer entrar os fatores psíquicos num esquema objetivo, abandona por completo os dados da introspecção. O segundo põe também de parte a introspecção, mas não deixa de estudar os fenômenos por ela revelados, embora procure interpretá-los somente sob seu aspecto objetivo. Kostyleff dá ainda mais largueza aos processos de experimentação que partem do ponto de vista da assimilação do fenômeno mental a um *agrupamento de reflexos cerebrais*, e propõe uma combinação dos métodos de Berger e Girard; o primeiro dos quais pretende, por experiência negativa, explicar a ação físico-química do funcionamento sobre as vias nervosas; o segundo esforça-se por fazer ver que o fenômeno mais significativo consiste na relação da quantidade de substância cinzenta com a de substância branca, da quantidade de elementos celulares com a de elementos condutores e por sugerir a idéia de que esta relação varia com o que

82 *Loc. cit.* Cap. V.

ele chama *o coeficiente de cefalização,* isto é, com o grau de evolução física e intelectual da espécie, isto depois de ter passado em revista os diferentes caracteres morfológicos do encéfalo, o volume, a forma geométrica, o maior ou menor grau de franzimento da superfície.[83] As novas experiências propostas devem consistir principalmente no exame de indivíduos que se apresentarem privados de certas funções psíquicas. Exemplos: deve fazer-se a comparação, sob o ponto de vista da mielenização, dos cérebros de um cego de nascença e de um homem normal, de uma criança retardada e de uma criança normal, etc. Ou, tratando-se de experiências mais delicadas: deve-se comparar, sob o ponto de vista da mielenização, o cérebro de uma criança que aprendia bem, que era dotada de excelente memória, e o de uma criança em condições inteiramente diversas; o cérebro de um pintor que deve ter a esfera psicótica particularmente desenvolvida e o de um músico que deve revelar uma preponderância análoga da esfera auditiva, etc. São os exemplos expressamente indicados por Kostyleff que por último firma, de modo categórico, a seguinte conclusão: "O estudo anatômico e químico das vias nervosas ligar-se-á estreitamente ao estudo experimental dos reflexos preconizados por Bechterew, e dar-nos-á o conhecimento objetivo, tanto tempo desejado, dos fenômenos psíquicos."[84]

É verdade que Kostyleff não exclui de modo absoluto a introspecção. "Para mim", diz ele expressamente, "a psicologia experimental do futuro não será exclusivamente objetiva, como pretende Bechterew. Não vejo razão para esta restrição ao estudo objetivo do funcionamento dos reflexos. Vejo, ao lado disto, grande interesse em estudar, pela introspecção, os progressos do agrupamento de reflexos que nos levarão da mentalidade rudimentar da criança à consciência infinitamente complexa e móvel do adulto."[85] Deste modo, não só encontra um precioso auxílio nas experiências de Binet, como ao mesmo tempo reconhece a utilidade dos processos empregados pelos psicólogos da escola de Wurzburg. Mas tudo, compreende-se bem, deve ficar subordinado à concepção objetiva

---

83 Obr. cit., cap. VI.
84 *Loc. cit.*
85 *Loc. cit.*

dos fenômenos mentais. De maneira que a psicologia é simplesmente uma espécie de dinâmica cerebral, nada mais. E Kostyleff, insistindo sobre a relação da substância cinzenta com a substância branca e considerando, em particular, as variações proporcionais da mielina nos indivíduos claramente diferenciados sob o ponto de vista psíquico, acredita que "a análise química da mielina, talvez mesmo não global, mas de certas regiões do cérebro, e bem assim a comparação das regiões que muito trabalharam com regiões análogas em cérebros atrofiados e retardatários, poderão fornecer a interpretação do funcionamento dos reflexos e explicar a base físico-química do psiquismo."

Como se vê, o que domina todas as buscas é sempre a preocupação de adquirir o conhecimento objetivo dos fenômenos psíquicos. É o que poderia dizer-se, em termos talvez mais precisos: a preocupação de descobrir o equivalente mecânico da consciência. Mas isto será possível? E a expressão *conhecimento objetivo dos fenômenos psíquicos* não será, de si mesma, contraditória, uma vez que são precisamente os fenômenos psíquicos que constituem o mundo da subjetividade?

Conhecimento objetivo deve ser o conhecimento do objeto, do elemento exterior, da realidade que se manifesta no espaço e no tempo, que tem uma configuração externa, que se decompõe em corpos, que se resolve em fenômenos de forças e em evoluções propriamente materiais. Fenômenos psíquicos são fenômenos subjetivos, puramente internos, sem forma exterior, sem configuração material, sem realidade tangível. Como se pode então cogitar de um conhecimento objetivo dos fenômenos psíquicos? Trata-se de fatos que pertencem a categorias irredutíveis; e representar uma coisa em termos da outra é forçar as exigências naturais do espírito e os moldes regulares da representação.

Compreende-se, entretanto, o que a cousa quer dizer. Trata-se de um preconceito que tem exercido a mais poderosa influência e que não será fácil vencer. Trata-se do preconceito materialista segundo o qual não se pode cogitar de ciência, senão quando a interpretação do fato em questão se resolve em explicação pela matéria. E quando se cogita de determinar o equivalente mecânico da consciência, ou de adquirir o conhecimento objetivo dos fenômenos psíquicos, o que se tem em vista é explicar a consciência pela força, o fato psíquico pelo fato físico. E, mais uma vez, pergunta-

mos: Será isto possível? E, considerando-se seriamente a questão, a resposta não pode deixar de ser esta: Não. É certo que o espírito exerce ação sobre a matéria, que o psíquico age sobre o físico. Quem poderia negá-lo, quando é manifesto que agimos sobre os elementos exteriores, que dominamos as forças da natureza, que as sujeitamos à nossa vontade, transformando-as em utilidades para as múltiplas necessidades da vida? É certo que a matéria, por seu lado, também influi sobre o espírito, que o físico age sobre o psíquico. E não basta, para prová-lo, indicar o fato de que a dor mais acerba pode ser imediatamente aplacada, ou pelo menos atenuada, por um poderoso anestésico? Mas desta influência recíproca não se segue que uma coisa se resolva na outra, ou que uma coisa se possa explicar pela outra, nem que as duas esferas de fenômenos, físicos e psíquicos, não tenham, cada uma, suas leis próprias e seu desenvolvimento especial, constituindo dois domínios distintos e formando cada uma o objeto de uma ciência à parte, com seus métodos próprios e com sua significação particular, sob o ponto de vista da prática.

E esta influência recíproca entre fatos ou elementos que são de natureza essencialmente diversa não é uma particularidade do espírito e da matéria, da energia física e da energia psíquica; igual coisa observa-se em todos os outros elementos do cosmo e em todas as modalidades da existência; e em rigor pode-se dizer que todas as manifestações da realidade, por mais estranhas que se mostrem umas em relação às outras, são sempre solidárias no todo, havendo influência recíproca e uma ligação fundamental entre os elementos mais opostos. Neste sentido não se deve considerar como exageradas as proposições de Fouillée, apesar da forma um tanto hiperbólica com que se exprime quando diz, por exemplo: "Cada ser está em relação com todos os seres; deles sofre influência e sobre eles, por sua vez, exerce influência... O cristal, a planta, o animal, o homem são impressionados por todas as partículas materiais, por cada uma em particular e por cada um de seus grupos, proporcionalmente a cada uma das forças ali armazenadas; eu sofro a ação da mais longínqua das estrelas conquanto os meus olhos não a possam perceber, e ela, por sua parte, contribui para este conjunto de movimentos que vem repercutir em mim. Por meu lado, eu exerço uma ação, por mais fraca que seja, sobre essa estréia, sobre todos esses mundos que me ignoram e que eu ignoro. Faço parte do universal

concerto e, conquanto minha voz seja indiscernível no todo, não deixo por isso eu mesmo de percebê-la; e sinto minha própria existência e sei que sou um fragmento da universal existência."[86]

Isto significa talvez que a fenomenalidade universal está subordinada em todas as suas manifestações a uma unidade fundamental. Mas essa circunstância não impede que se apresente sob diferentes faces e possa ser considerada sob diferentes aspectos, formando, por assim dizer, cada um destes aspectos um mundo à parte, com suas categorias distintas e com o seu desenvolvimento particular, de modo a justificar-se a existência de diferentes ciências, cada uma com seu método essencial e com seus processos próprios para elaboração e organização do conhecimento. Quem ignora que só se pode falar de sociedade tratando-se de seres vivos? Isto, entretanto, não significa que as ciências sociais devam ser incluídas na biologia, nem que se possam explicar, só pelos princípios da biologia, os fenômenos de ordem social. Nas mesmas condições ninguém desconhece que no exercício de certas funções fisiológicas, em particular no exercício das funções nutritivas, importantíssimas operações se realizam que estão sob a dependência imediata da atividade química dos elementos materiais que entram em jogo.

Sabe-se que o organismo depende de uma contínua renovação molecular, e que essa renovação se opera pela introdução de elementos externos. Daí um movimento perpétuo, em virtude do qual certas matérias tiradas da natureza são absorvidas pela economia animal, sendo grande parte introduzida na profundeza dos tecidos cujo conjunto constitui o corpo. É nisto precisamente que consiste o fenômeno da nutrição, o qual depende de diferentes processos, entre os quais se devem destacar: a absorção e a digestão, operações pelas quais são incorporados ao organismo os elementos novos, e a exalação e a secreção, operações pelas quais são eliminados os elementos gastos ou que não podem ser aproveitados. E nestas operações não somente se dão transformações que não produzem modificações permanentes, isto é, equivalentes a fenômenos físicos, como igualmente se dão modificações em que as matérias são submetidas a com-

86 *Psychologie dês idées-forces* – liv. I, cap. I.

plicadíssimos processos de decomposição e recomposição, fato que não se poderia explicar sem a intervenção de fenômenos químicos. Por onde se vê que há também na esfera da atividade puramente fisiológica, como condição essencial a ação de fenômenos físicos e químicos, o que entretanto, não quer dizer que a fisiologia deva ser compreendida simplesmente como um capítulo da química ou da física, ou que a vida se deva compreender apenas como um caso particular da fenomenalidade físico-química.

De todos os contrastes que se notam entre as diferentes manifestações da realidade, o mais profundo, o mais radical e o que mais poderosamente tem resistido a todas as tentativas de redução é exatamente este que se verifica entre a matéria e o espírito, ou entre o mundo objetivo e o mundo subjetivo. São dois aspectos apenas distintos, mas inseparáveis, de uma só e mesma realidade como pretende a teoria do paralelismo psicofísico? Admita-se. Mas ainda assim não se poderá explicar uma coisa pela outra, e têm sido até hoje sempre vãos todos os esforços neste sentido empregados, sem excetuar o mais tenaz, o mais persistente e o mais ruidoso de todos, que é exatamente o da psicologia científica, tal como tem sido trabalhada em nossos dias; esforço que tem dado lugar a um movimento extraordinário, já prodigiosamente rico em produções valiosas, e que não é senão uma tentativa audaciosa, no sentido de explicar o psíquico pelo físico, o consciente pelo inconsciente, ou, numa palavra, o espírito pela matéria. Não é que a matéria deva ser considerada como cousa desprezível, sendo para repelir a interpretação mecânica do espírito, por entender-se que com isto sofreria o espírito irreparável degradação. Aceitar tal ponto de vista seria sujeitar-se a um preconceito que nada poderia justificar. Em face da natureza, nada é desprezível; e se a matéria faz parte do mecanismo do mundo, justo é, só por isto, compreender que deve ter a mais alta significação na obra arquitetônica do Cosmo, sendo absurdo considerá-la como causa desprezível. Que o espírito fosse apenas uma de suas modalidades, seria perfeitamente aceitável. E com isto não seria o espírito que ficaria depreciado. Apenas tornar-se-ia mais largo o conceito da matéria. Mas, desde que esse conceito é preciso e tem a sua delimitação própria que já não admite dúvida, entendendo-se por matéria o que ocupa um lugar no espaço, o que tem uma situação exterior, e é suscetível de movimento, fica, também, só por isto, fora de dúvida que não é permitido explicar o espírito

pela matéria, sendo inadmissível que se modifique a significação real desta última, para ajeitar as causas a uma teoria absurda, uma vez interpretados os conceitos em sua significação natural, verdadeira e precisa.

Suponhamos que o espírito e a matéria devam ser interpretados no sentido do paralelismo psicofísico; que esses dois princípios sejam apenas dois aspectos diferentes de uma só e mesma realidade; e que uma unidade fundamental domine estas duas ordens de fenômenos. Isto aliás encontra a sua confirmação concreta no organismo mesmo e é o que está mais de acordo com as tendências intuicionistas do pensamento contemporâneo.

"A vida psíquica", diz Alberto Bazaillas, "não é uma bordadura improvisada; encobre uma trama organizada, sólida, formada de sensações vitais que seguem o jogo normal dos centros nervosos. Daí sua unidade, sua permanência no seio do vir-a-ser. As relações primeiras subsistem sempre as mesmas; envolvidas por um sentido geral da vida orgânica, formam a base poderosa de nossa individualidade. A uma fantasmagoria de percepções substituem-se relações fixas; a um substrato incognoscível sucede a unidade física do organismo."[87]

Aceitemos nos termos mais radicais essa unidade fundamental do organismo. Vamos ainda mais longe: sustentemos que a energia que reside em nós, que é capaz de emocionar-se, de sentir e pensar, seja a mesma energia que se manifesta exteriormente como corpo, que ocupa um lugar e se move. Ainda assim, não será possível fazer a redução do psíquico ao físico, e a estas duas faces inseparáveis de uma só e mesma realidade ligam-se fenômenos que não podem ser identificados, dando lugar a duas esferas distintas do conhecimento, cada uma das quais com os seus princípios próprios e as suas categorias irredutíveis.

Há uma energia motora, exterior, de que resultam o movimento e os fenômenos físicos, e há uma energia pensante, interna, que é o princípio do sentimento e do conhecimento; e embora se deva admitir que estas duas energias estejam subordinadas a uma só e mesma unidade, como faces opostas mas inseparáveis de uma realidade única, será sempre impossível destruir a dualidade fenomenal em que se resolvem, porque as duas ordens

---

87 *La vie personnelle* – cap. III.

de fatos estão sujeitas a condições essencialmente distintas na representação, e não é possível explicar uma cousa em termos da outra. Tal é a causa verdadeira da impotência da psicologia científica que em vão se tem esforçado em tentativas de experimentações e jamais chegou a firmar uma só lei, à maneira das leis físicas ou mesmo das leis biológicas. Para dar uma idéia decisiva da ineficácia do método experimental, objetivo, em psicologia, basta indicar um único exemplo, de que aliás nos dá conta o próprio Kostyleff. Müller e Pilzecker levaram oito anos a fazer experiências, indagando em particular, deste fato isolado, a memória das sílabas privadas de sentido. Fizeram 20.000 experiências. Parece incrível que o esforço e a paciência humana pudessem chegar a esse ponto.

Pois bem: de todas essas experiências nada se pôde inferir que pudesse ser generalizado em princípio, à maneira das leis de caráter propriamente objetivo. Ora, em física ou em química, basta às vezes um caso rigorosamente verificado para legitimar a indução de uma lei. Que significa isto senão que o método é impróprio e não pode, pela natureza mesma das cousas, dar resultado? O que importa, pois, é mudar de direção e colocar a psicologia no seu verdadeiro domínio, que é o da introspecção, o que entretanto não quer dizer que deva ser daí excluída por completo a observação externa. Isto seria inadmissível, porque todas as ciências, embora tenha, cada uma, seu método próprio, servem-se de mútuo socorro e cooperam, cada uma, por seu lado, para uma só e mesma cousa, ou, antes, para um só e mesmo ideal, que é o conhecimento da realidade, considerada na totalidade de suas manifestações.

Neste sentido já Spencer faz reflexões que devem ser aqui lembradas. "Teoricamente", diz ele, "todas as ciências concretas não são senão fragmentos, ligados entre si, de uma só ciência que tem por objeto a transformação contínua que sofre o Universo." Quer isto dizer exatamente que todas as ciências são solidárias no conhecimento do todo e ligam-se por laços inúmeros num só e mesmo organismo, uma vez que todas se propõem a explicar, embora sob aspectos vários, uma só e mesma realidade.

Disto, porém, não se segue que se não devam distinguir praticamente diversas ciências como "porções de mais a mais especializadas da ciência total e especializadas pela introdução de fatores adicionais". Assim, segundo Spencer, a astronomia do sistema solar é uma porção es-

pecializada da astronomia geral. A geologia ou geogenia é uma porção especializada da astronomia do sistema solar, e sua especialização consiste em "juntar aos efeitos do movimento da terra os efeitos do decrescimento continuo de seu movimento interno molecular e os efeitos do movimento molecular irradiado pelo sol". A biologia é uma porção especializada da geogenia, ocupando-se de certos agregados que, expostos às mesmas forças gerais de massas e moléculas, manifestam, ao mesmo tempo, certas ações e reações uns sobre os outros. E finalmente a psicologia é uma porção especializada da biologia, "limitada em sua aplicação à mais alta divisão destes agregados particulares e ocupando-se exclusivamente destas ações e reações especiais que eles manifestam, incessantemente, em seu comércio com os objetos especiais, animados ou inanimados do meio em que se movem". E isto que Spencer sustenta com relação às ciências concretas deve entender-se como sendo aplicável às ciências abstratas e às ciências abstrato-concretas nos termos de sua classificação das ciências; se bem que em caso algum possa essa diferenciação levar a separações absolutas, uma vez que é sempre gradual e nunca irredutível a introdução de fatores adicionais. E, tratando-se da psicologia em particular, necessário é acentuar que a distinção é, segundo Spencer, ainda mais decisiva do que tratando-se de quaisquer outras ciências. As pretensões da psicologia a ser uma ciência independente são maiores e não menores que as de qualquer outra disciplina mental. Sabe-se que Spencer distingue uma psicologia objetiva e uma psicologia subjetiva. A primeira liga-se imediatamente à biologia; a segunda, especializando-se no estudo da consciência, coloca-se em posição inteiramente independente, e as duas consideradas conjuntamente formam uma ciência dupla que na sua totalidade é inteiramente *sui generis*. "A psicologia", diz Spencer, "sob seu aspecto subjetivo, é uma ciência completamente única, independente de todas as outras ciências, quaisquer que sejam, e que a elas se opõe como uma antítese."[88]

Não é permitido violentar os fatos para ajeitá-los a idéias preconcebidas. As causas não são como seria mais agradável aos nossos preconceitos ou mais conveniente aos nossos interesses, mas como se apresentam;

88 Spencer – *Princípios de psicologia* – vol. I, parte 1ª, cap. VII.

e, procurando interpretá-las, só devemos ter em vista a verdade. Para isto constitui muitas vêzes insuperável obstáculo o espírito de sistema, No caso da psicologia científica o que domina os sábios é a preocupação do método experimental. Esse método realmente fez prodígios na física e na química. E à experiência, essa alavanca de mil braços, na expressão de Poggendorff, que se deve o conhecimento das leis que regem a matéria e os inúmeros aparelhos e máquinas com que se acha presentemente o homem munido para dominar as forças da natureza. É a este poderoso instrumento que se devem a organização definitiva do trabalho por ação das ciências e a transformação econômica do mundo. Por que não fazer a aplicação do mesmo método ao estudo dos fenômenos espirituais? Máquinas poderão ser igualmente descobertas para regular a direção das forças mentais; máquinas poderão sem igualmente descobertas para evitar os desvios da moralidade.

Em verdade, para este fim será difícil imaginar outras máquinas além das que são destinadas à punição dos criminosos. Poder-se-á então dizer que uma cadeia é uma máquina de moralidade. Esta categoria de máquinas é tão velha quanto o homem; e seria um pouco violento pretender que se trata aí de alguma nova maravilha do método experimental. Além disso, a moralidade feita pela cadeia ou por qualquer espécie de máquina seria uma moralidade feita à força, e uma moralidade feita à força é sem dúvida de valor negativo.

Não. É preciso mostrar a nulidade de todos os artifícios de que se socorre o espírito de sistema e voltar ao exame dos fatos, na sua significação real e positiva, sem preocupações sectárias, sem outro intuito a não ser o conhecimento da verdade. E, debaixo deste ponto de vista, quem for imparcial e sincero há de reconhecer que a realidade se manifesta sob este duplo aspecto: como energia pensante, isto é, como um princípio que vê e observa, que sente e conhece; e como energia motora, isto é, como força que se resolve em corpos e enche o espaço e o tempo. Ou mais precisamente e para falar na linguagem tradicional: como espírito e como matéria. Para conhecer a matéria, o método é a observação exterior ou a experiência; para conhecer o espírito, o método é a observação interna ou a introspecção.

Sair disto é recusar-se ao testemunho imediato, permanente, irresistível e certo da consciência, para se deixar dominar pelo espírito de sis-

tema. Tal é a razão, a causa verdadeira do desastre e da impotência radical da psicologia científica; causa que não querem ver, mas que está sempre a agir, contrariando os mais nobres esforços pela ciência; anulando o poder dos mais poderosos espíritos, uma vez que o que pretendem é irrealizável: explicar o psíquico pelo físico, o espírito pela matéria, o consciente pelo inconsciente.

71 – O QUE PODE FICAR DA PSICOLOGIA EXPERIMENTAL

Das conclusões tiradas no parágrafo anterior, não se deve inferir que todos os trabalhos da psicologia experimental tenham sido feitos em pura perda e que daí nada se possa aproveitar. A maior parte das experiências são inúteis e muitas já foram abandonadas, como as da psicofísica, da psicometria, etc. E o que resta e ainda pode ser tomado em consideração é, talvez, como pretende Kostyleff, unicamente o que se refere ao estudo dos reflexos cerebrais. Isto significa que o que deve ficar de toda a psicologia experimental é a psicologia fisiológica. Era aliás o que, em começo, pretendia Wundt, embora, no desenvolvimento de sua obra, terminasse por absorver na fisiologia toda a psicologia. Feitas, porém, as necessárias retificações, a psicologia fisiológica deve ficar; mas não como interpretação da fenomenalidade psíquica, isto é, como solução do problema psíquico pela fisiologia, e sim como estudo especial de uma seção particular da realidade, isto é, como estudo dos órgãos dos sentidos e das sensações. Será uma ciência intermediária entre a fisiologia e a psicologia, como era a idéia primitiva de Wundt. E esta ciência, por não tratar dos fenômenos psíquicos propriamente ditos, mas apenas dos órgãos a que esses fenômenos se ligam, não deixa de ser útil como estudo de uma parte importante do organismo, e deve ser cultivada não só no interesse do naturalista ou do antropologista, como ainda no interesse médico. É um estudo propriamente fisiológico, não psicológico, e nele poderá o sábio utilizar-se de todos os processos e métodos da análise fisiológica, sem excluir a experimentação, tal como se pratica em fisiologia.

É o que poderia chamar-se a indagação da base física do espírito. E aí não somente deverá fazer o exame e a análise dos órgãos dos sentidos e das sensações, como igualmente se deverá trabalhar por descobrir a conexão íntima entre os fenômenos psíquicos e as funções do cérebro e do

sistema nervoso, sendo esta última precisamente a principal preocupação da psicologia fisiológica. Mas ainda que essa conexão seja descoberta e com o máximo rigor precisada, o que decerto não será fácil, nem por isto deverá a psicologia ser absorvida pela fisiologia, porque de toda a forma continuarão os fenômenos psíquicos a desenvolver-se, na conformidade dos seus processos próprios, constituindo uma esfera determinada de fatos que só poderão ser observados e devidamente interpretados pela introspecção.

É certo, e ninguém de boa-fé poderá contestá-lo, que os fenômenos psíquicos se ligam aos órgãos dos sentidos e estão sob a dependência do cérebro e do sistema nervoso. Mas daí não se segue que possam ser estudados por simples análise fisiológica. Há a este propósito fatos que são decisivos, e fatos exatamente de natureza psíquica: a linguagem, por exemplo. Quem ignora que a linguagem depende dos órgãos da palavra e não poderia compreender-se sem os mesmos? Segue-se daí que deva ser estudada pelo exame anátomo-fisiológico da língua e do órgão vocal, ou que este exame por si só seja suficiente para explicá-la em seus processos de elaboração e desenvolvimento, na evolução sucessiva das línguas, e na sua riquíssina documentação através das diferentes épocas da civilização e da história? Pois com os outros fenômenos psíquicos a situação é a mesma. Todos eles dependem de órgãos e têm a sua base física nas profundezas ocultas do organismo; mas não se segue daí que não tenham a sua significação própria e que não devam ser estudados como uma seção especial e distinta da fenomenalidade universal. Esses fenômenos consistem já em energias psíquicas propriamente ditas, isto é, em sentimento, inteligência, emoção, paixão, etc., já em produtos psíquicos, como a moral, o direito, a arte, as línguas, a religião, devendo os fenômenos psíquicos ser considerados já na esfera da consciência individual, já na esfera da consciência coletiva. De toda a forma o método próprio para o seu estudo é sempre a introspecção, embora essa possa ser considerada de dois modos: direta ou indiretamente. A introspecção direta é a que se refere à percepção imediata dos fenômenos de consciência. Compreende-se que isto só se pode conceber tratando-se da nossa própria consciência. A introspecção direta é, pois, para cada um a consciência do que ele próprio sente e percebe. De maneira que, se não houvesse outra espécie de introspecção, o resultado necessário seria o solipsismo. Mas, além da introspecção direta, há também a introspecção

indireta, que considera os fenômenos de consciência não em sua significação interna, mas nas suas manifestações exteriores, já nos movimentos realizados por outros indivíduos em correspondência com sentimentos e idéias análogas às nossas, já nos produtos psíquicos que, objetivados em fatos, não só são forças que produzem efeitos reais e positivos, como, além disto, são suscetíveis de observação exterior, como as línguas, as produções artísticas, o direito, a religião, etc.

Além disso, cada organismo animal é não somente órgão da consciência, mas, ao mesmo tempo, um centro de energia capaz de agir sobre os elementos, de modificar as condições da existência, de exercer ação sobre o mundo, embora em proporções que deverão ser classificadas, uma vez consideradas em relação com o todo, como infinitamente pequenas. De maneira que produzimos efeitos objetivos, agimos sobre a realidade. E esta ação só pode ser conhecida por observação exterior. Por onde se vê que a observação exterior é também, em certos casos, instrumento da instrospecção.

Isto dá idéia bem precisa do caráter vasto e extremamente complexo da introspecção. E aqui torna-se visível o palpitante interesse que há em determinar com a máxima segurança e precisão a verdadeira significação e valor deste método; o que é tanto mais necessário quanto é certo que sobre este assunto reina a maior confusão, mesmo entre os psicólogos mais autorizados. É que nos reservamos para fazer no lugar próprio, em livro que a este deverá seguir-se.

Bibliografia de Farias Brito

Finalidade do Mundo – Estudo de filosofia e teleologia naturalista. I Parte – A filosofia como atividade permanente do espírito humano. 1ª edição, Tipografia Universal, Fortaleza, 1894, 324 p.; 2ª edição, Instituto Nacional do Livro – INL, Rio de Janeiro, 1957, 348 p. 3ª edição, Senado Federal, Brasília, 2006.

Finalidade do Mundo – Estudos de filosofia e teleologia naturalista. II Parte – A Filosofia Moderna. 1ª edição, Tipografia Universal, Ceará, 1899, 388 p.; 2ª edição, Instituto Nacional do Livro – INL, Rio de Janeiro, 1957, 351 p.; 3ª edição, Senado Federal, Brasília, 2006.

Finalidade do Mundo – Estudos de filosofia e teleologia naturalista. III Parte – O mundo como atividade intelectual. 1ª edição, Editores Tavares Cardoso & Cia – Livraria Universal, Pará, 1905 [superposto a: Imprensa Oficial Belém-Pará, 1903], 317 p.; 2ª edição, Instituto Nacional do Livro – INL, Rio de Janeiro, 1957, 384 p.; 3ª edição, Senado Federal, Brasília, 2006.

A Verdade como Regra das Ações – Ensaio de filosofia moral como introdução ao estudo do Direito. 1ª edição, Editores Tavares e Cardoso & Cia. – Livraria Universal, Pará, 1905 [superposto a: Imprensa Oficial, Belém – PA, 1903], 112 p.; 2ª edição, Instituto Nacional do Livro – INL,

Rio de Janeiro, 1953, 140 p.; 3ª edição, Senado Federal, Brasília, 2005, 156 p.+ LXIV.

A Base Física do Espírito – História sumária do problema da mentalidade como preparação para o estudo da Filosofia do Espírito. 1ª edição, Livraria Francisco Alves, 1912, 326 p.; 2ª edição, Instituto Nacional do Livro – INL, Rio de Janeiro, 1953, 304 p.; 3ª edição, Senado Federal, Brasília, 2006, 334 p.

O Mundo Interior – Ensaio sobre os dados gerais da filosofia do espírito. 1ª edição, Revista dos Tribunais, Rio de Janeiro, 1914, 486 p. + VII p.; 2ª edição, Instituto Nacional do Livro – INL, Rio de Janeiro, 1951, 402 p. Introdução de Barreto Filho; 3ª edição, Senado Federal, Brasília, 2006, 448 p.

Inéditos e dispersos – Notas e variações sobre assuntos diversos. Compilação de Carlos Lopes de Matos. 1ª edição, Editorial Grijalbo Ltda., São Paulo, 1966, 550 p.; 2ª edição, Senado Federal, Brasília, 2006.

JORGE BRITO – BIBLIÓFILO

Bibliografia sobre Farias Brito

Livros, Opúsculos, Artigos, Verbetes,
Pequenos Estudos em Obras Gerais

1. ACERBONI, L. **A Filosofia Contemporânea no Brasil.** Trad. João Bosco Feres. São Paulo: D. Grijalbo, 1969.

2. ACKER, L. van. **Como Farias Brito releu o seu primeiro livro.** ANAIS, s/d. P. 60-77.

3. ALBUQUERQUE, F. de Uchoa. **Moral e Direito na Filosofia de Farias Brito.** Fortaleza, IUC, 1960.

4. ALMEIDA MAGALHÃES. **Farias Brito e a reação espiritualista.** Rio de Janeiro, 1918.

5. __________________. É preciso reeditar Farias Brito. In: **Novidades literárias, artísticas e científicas.** Rio de Janeiro. 1930.

6. ALVES, João. Farias Brito e sua dimensão recôndita – Documentário. In: **Revista Brasileira de Filosofia,** São Paulo, 1964, 54, vol. XIV.

7. Anais do IV Congresso Nacional de Filosofia (realizado em Fortaleza, Ceará, de 5 a 10 de novembro de 1962, em comemoração ao 1º centenário de nascimento de Raimundo de Farias Brito) – Incluindo trabalhos sobre a obra e a vida de Farias Brito dos seguintes autores: Raimundo de Menezes, J. Herculano Pires, Leonardo Van Acker, Carlos Lopes de Mattos, Fred Gilette Sturn, Alcântara Nogueira, Miguel Herrera Figueroa, Luiz Washing-

ton Vita, Jorge Montalvão, Gina Magnavita Galeffi, José Pedro Galvão de Souza, Miguel Reale, Luigi Bagolini, Theófilo Cavalcanti Filho e Pedro R. David. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1962.

8. ARAÚJO, Paulo. **Farias Brito.** Braziléa, I, 1917.

9. ATHAYDE, Tristão de. Estudos (1ª série): **A Estética de Farias Brito.** Rio de Janeiro, 1927.

10. BARBOSA, Francisco de Assis. **Retrato de Família.** Biografias de Rodrigues Alves, Miguel Pereira, Ruy Barbosa, Osvaldo Cruz, José Mariano, Miguel Couto, Silvio Romero, Joaquim Nabuco, Alphonsus de Guimaraens, Lafayette Rodrigues Pereira, Inglês de Sousa, Farias Brito, Francisco Bicalho e Clóvis Bevilacqua. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1954.

11. BAZARIAN, Jacob. A filosofia eclética de Farias Brito. In: **Revista Brasiliense.** São Paulo, 1963. P. 48-63.

12. BETHEL, Leslie (editor). **Brazil: Empire and Republic 1822-1930.** Papeback, 1989, P. 186.

13. BEVILÁQUA, Clóvis. Um espiritualista brasileiro. In: **Ciências e Letras.** Rio de Janeiro, 1914.

14. BLACK, Jan Knipprs (editor). **Latin America: Its problem and its promise: a multidisciplinary introduction.** Paperback, 1998. P. 98.

15. BOMÍLCAR, Álvaro. A política no Brasil. In: **Braziléa,** I, 1917.

16. BURNS, E. Bradford. **A History of Brazil.** Paperback, 1993. P. 339.

17. BRÍGIDO, D. **Ceará (Homens e Fatos).** Rio de Janeiro, 1910.

18. CÂMARA, Helder. Spinoza e Farias Brito. In: Panorama, **Coletânea de Pensamentos Contemporâneos.** São Paulo, 1937.

19. CAON, E. N. **Theilard [sic] de Chardin e Farias Brito.** Lages (1978), [Brasil, s.n.].

20. CARVALHO, Laerte Ramos de. **A formação filosófica de Farias Brito.** São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1951.

21. CARVALHO, Ronald de. O espiritualismo de Farias Brito. In: **O espelho de Ariel,** Anuário do Brasil, Rio de Janeiro, 1923.

22. CARVALHO, Ubirajara Calmon. **Os fundamentos da ética na filosofia de Farias Brito.** Fortaleza, 1977.

23. CERQUEIRA, Elzira Honório de. **A categoria de espírito segundo Farias Brito em sua obra O Mundo Interior** (monografia – sem orientador). Rio de Janeiro: IFCS – UFRJ, 1999.

24. CERQUEIRA, Luiz Alberto. Farias Brito. In. ______. **Filosofia Brasileira** – Ontogênese da consciência em si. Petrópolis/RJ: Vozes, 2002. P. 200-236.

25. ________________. **Maturidade da Filosofia Brasileira: Farias Brito.** Rio de Janeiro: UFRJ – Centro de Filosofia Brasileira, 2003.

26. CÉSAR, João. **Raimundo de Farias Brito** (pequena biografia). Ceará: Departamento Estadual de Imprensa e Propaganda, 1947.

27. CHAVES, João. **Memória Histórica da Faculdade de Direito do Pará (1902-1907).** Pará, 1908.

28. COELHO DE PAULA, F. **Farias Brito** (Discurso proferido por ocasião da aposição do retrato de Farias Brito na Prefeitura de São Benedito da Ibiapaba) – Ubajara, Ceará, 1928.

29. CONOLORAT, Paulo. **Ética e o Direito em Farias Brito.** Rio de Janeiro: Liber Juris, 1995.

30. CORRÊA, Alexandre. **Farias Brito e o nosso meio.** Braziléa, I, 1917.

31. COSTA, Cruz. **A filosofia no Brasil.** Porto Alegre: Globo, 1945. P. 85-87 e 93-105.

32. ___________. Farias Brito. In: ______. **Panorama da história da filosofia no Brasil.** São Paulo: Cultrix, 1960. P. 61-3.

33. _________________________. **Contribuição à história das idéias no Brasil.** Rio de Janeiro: José Olympio Editora. 1956. P. 321-330

34. CRAIG, Edward (editor). **Routledge Encyclopedia of Philosophy.** Hardcover, 1998. P. 10-11.

35. DINIZ, Almáquio. **Meus ódios e meus afetos.** São Paulo: Monteiro Lobato & Cia, 1922.

36. ENARDIN, Élio Sérgio. **O conhecimento em Farias Brito.** Santa Maria. 1974.

37. ENCICLOPÉDIA E DICIONÁRIO INTERNACIONAL. Ed. W. M. Jackson. Verb. Farias Brito, vol. VIII, p. 4553-4554. (20 vols.)

38. FERREIRA, Pablo Gabriel. **Farias Brito e a filosofia do espírito: exposição e desenvolvimento dos conceitos gerais pertinentes ao sistema filosófico britiano em O Mundo Interior** (monografia – Guimarães, Aquiles Côrtes, orientador). Rio de Janeiro: IFCS – UFRJ, 2001.

39. FIGUEIREDO, Jackson. **Algumas reflexões sobre a filosofia de Farias Brito.** Rio de Janeiro, 1919.
40. ______. **A questão social na filosofia de Farias Brito.** Rio de Janeiro, 1919.
41. FONSECA, Edvan Simões da. **A Categoria de espírito segundo Farias Brito em sua obra O Mundo Interior** (monografia – Movschowitz, Maria Raquel Vidigal, orientadora). Rio de Janeiro: IFCS – UFRJ, 1992.
42. FRANCA, Leonel. Panpsiquismo panteísta. Farias Brito. In: ______. **Noções de história da filosofia.** 23 ed. Rio de Janeiro: Agir, 1987. P. 313-26.
43. FRANCISCO, Olívia Miranda. **Raimundo de Farías Brito y la lucha ideológica actual.** In : Revista Cubana de Ciencias Sociales, N. l6, enero abril de 1988, p. 71 - 88.
44. FRANCOVICH, Guillermo. Farias Brito. In: ______. **Filósofos brasileiros.** Trad. Nísia Nóbrega. Rio de Janeiro: Presença, 1979. p. 53-62.
45. FREYRE, Gilberto. Um mestre sem discípulos. In: **Perfil de Euclydes e outros perfis.** Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1944.
46. GALEFFI, Gina Magnavitta. **Farias Brito.** Universidade de Roma.
47. GEENEN, Henrique. **Dois philosophos sul-Americanos (Raymundo de Farias Brito e José Ingenieros).** São Paulo: Typ. do Globo, 1931.
48. GOMES, Francisca Marly Ferreira. **A questão da coisa-em-si e do fenômeno no pensamento de Farias Brito.** Dissertação (Mestrado em Filosofia). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, [198-?].
49. GRODEN, Michael (editor). **The John Hopkins Guide to Literary Theory & Criticism.** Hardcover, 1994. P. 456.
50. GUIMARÃES, Aquiles Côrtes. **Existência e verdade no pensamento de Farias Brito.** Rio de Janeiro: Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ, 1977.
51. ______. **Farias Brito e as origens do existencialismo no Brasil.** 2. ed. ver. e amp. São Paulo: Convívio, 1984.
52. ______. A paixão filosófica de Farias Brito e Antero de Quental. In: ______. **Pequenos estudos de filosofia brasileira.** 2. ed., ver. e corr. Rio de Janeiro: Nau, 1997. P. 63-80.

53. ______________________. Farias Brito e a questão da subjetividade. In: ______. _____. 2. ed., ver. e corr. Rio de Janeiro: Nau, 1997. P. 81-88.
54. ______________________. Farias Brito e as filosofias contemporâneas da existência. In. ______. _____. 2. ed., ver. e corr. Rio de Janeiro: Nau, 1997. P. 89-96.
55. ______________________. Por que ler Farias Brito hoje. **O Estado de São Paulo.** São Paulo, Suplemento cultural, número 57, ano II, p. 5-7. 12 jul. 1981.
56. HONDERICH, Ted (editor). **The Oxford Companion to Philosophy. Handcover,** 1995. P. 463.
57. JAGUARIBE, Hélio. O terceiro período: Farias Brito. In: ______. **A filosofia no Brasil.** Rio de Janeiro: ISEB/MEC, 1957. P. 39-42. (Col. Textos Brasileiros de Filosofia).
58. JAIME, Jorge. Farias Brito: uma aventura do Espírito. In: ______. **História da filosofia no Brasil.** vol. 1. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997. P. 290-309.
59. ______. Nestor Victor: o retratista de Farias Brito que foi muito consciencioso e crítico. In. ______. **História da filosofia no Brasil.** vol. 1. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997. P. 338-43.
60. LEÃO, A. Carneiro. Farias Brito. In: _____. **A filosofia no século XIX. Pragmatismo – Bergson, Croce.** Rio de Janeiro: [?], 1963. P. 48-9.
61. LINS, Álvaro. **Os mortos de sobrecasaca.** Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira. 1963.
62. MACHADO, Geraldo Pinheiro. **A Filosofia no Brasil.** São Paulo: Cortez & Moraes, 1976. P. 70-9
63. MATTOS, Carlos Lopes de. As idéias sociais de Farias Brito In: **Reflexão – Revista de Filosofia e Teologia,** vol. III, nº 10. Campinas: Instituto de Filosofia e Teologia da Pontifícia Universidade Católica de Campinas, 1978.
64. ______________________. **O pensamento de Farias Brito (sua evolução de 1895 a 1914).** São Paulo: Herder, 1962.
65. ______________________. O pensamento de Farias Brito. In: Adolpho Crippa et. alii. **As idéias filosóficas no Brasil.** Século XX – parte I. Coord. São Paulo: Convívio, 1978. P. 38-73.

66. ______________________. Bibliografia do Centenário de Farias Brito. In: **Revista Brasileira de Filosofia,** nº 56, p. 603-614.
67. ______________________. Roteiro Biográfico de Farias Brito. In: **Revista Brasileira de Filosofia,** nº 69, p. 22-34.
68. MENEZES, Djacir. **Evolucionismo e positivismo na crítica de Farias Brito** (edição dedicada ao centenário de Raimundo de Farias Brito). Ceará: Imprensa Universitária do Ceará. 1962.
69. MONENERAT, Luiz Gonzaga. Farias Brito e sua concepção metafísica. In: **Tradição, revista de cultura,** IV, Pernambuco. 1941.
70. MONJARDIM, Williams Roosevelt. **Farias Brito ou A Aventura do Espírito** (dissertação). Rio de Janeiro: IFCS - UFRJ, 2002.
71. NMOVSCHOWITZ, Maria Raquel Vidigal. **Consciência, intuição e vivência: uma reflexão sobre a obra de Farias Brito na instância do discurso filosófico contemporâneo** (dissertação). Rio de Janeiro: IFCS - UFRJ, 1992.
72. MONTEIRO, Albino. **Farias Brito à luz da Teosofia.** Rio de Janeiro, 1920.
73. MOTA, Fernando de Oliveira. **Compreensão de Farias Brito.** Recife: Edição "Caderno Acadêmico", 1943 (volume primeiro).
74. NERY, P. J. Castro. **As poesias de Farias Brito teriam importância filosófica?** Revista da Academia Paulista de Letras. São Paulo, 1941.
75. NOGUEIRA, Alcântara. **Farias Brito e a filosofia do espírito.** Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1962.
76. NUNES, Benedito. Farias Brito. In: **Revista do Livro.** Vol VI, 1964. P. 25
77. _______________. **Farias Brito.** Agir, Vida & Obra (BRASIL) (s/d)
78. PAES, Carmen Lucia Magalhães. **A noção de consciência no pensamento de Farias Brito.** (dissertação). Rio de Janeiro: IFCS – UFRJ, 1980.
79. PAIM, Antônio. Farias Brito e os primórdios da escola católica do século XX. In: ______. **História das idéias filosóficas no Brasil.** 3. ed. rev. e amp. São Paulo: Convívio/INL, 1984. P. 417-426.
80. ________________________. **O estudo do pensamento filosófico brasileiro.** Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro, 1970.

81. PATERSON, Roberto. **Dos filosofos brasileños.** Ed. da Brazilea, Rio de Janeiro, 1917.
82. PREZA, Maria Inês Domingues Chaves. **O problema da consciência na filosofia contemporânea no Brasil (Farias Brito, Álvaro Vieira Pinto e Miguel Reale)** (dissertação). Rio de Janeiro: IFCS – UFRJ, 1980.
83. RABELO, Sílvio. **Farias Brito ou uma aventura do espírito.** Rio de Janeiro: José Olympio, 1941.
84. RIBEIRO, João. A filosofia no Brasil. In: **Revista do Brasil,** nº 22, ano II, vol. VI, 1917.
85. ROCHA, Andréia Garcia da. **A idéia de filosofia em Farias Brito** (monografia – Cerqueira, Luiz Alberto, orientador). Rio de Janeiro: IFCS – UFRJ, 2003.
86. ROCHA POMBO. Farias Brito. In: **Letras Brasileiras.** Rio de Janeiro, 1943.
87. ROMERO, Sílvio. Farias Brito. In. _____. **Obra filosófica.** Introdução e seleção de Luís Washington Vitta. Rio de Janeiro: José Olympio, 1969. P. 237-45 (Col. Documentos brasileiros).
88. SALGADO, Plínio. Farias Brito. In: **Cadernos da Hora Presente.** 1939.
89. SANTOS, Arlindo Veiga dos. **Compreensão de Farias Brito por Fernando de Oliveira Mota.** São Paulo: Universidade Católica, 1956.
90. SANSON, Vitorino Félix. **A Metafísica de Farias Brito.** Caxias do Sul: Editora da Universidade de Caxias do Sul, 1984.
91. SERRANO, Jonathas. **Farias Brito – o homem e a obra.** São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1939.
92. __________________. A filosofia no Brasil. In. ______. **História da filosofia: o pensamento filosófico através dos séculos.** Rio de Janeiro: Zélio Valverde, 1944. P. 194-225.
93. SILVEIRA, Tasso da. Farias Brito. In: **A Igreja Silenciosa,** ensaios, Anuário do Brasil. Rio de Janeiro. 1922.
94. ___________________. A Consciência brasileira. In: **À Margem da História da República.** Rio de Janeiro. 1924.

95. SOARES, Maria José de Farias Brito. Dados biográficos de Raimundo Farias Brito. In: **Revista do Livro** nº 25, vol. VI, 1964.
96. SODRÉ, Lauro et alii (Augusto Meira, Remígio Fernandes, Lucídio Freitas, Mata Bacelar, Inácio Moura, Luiz Barreiros, Mecenas Dourado, Elmira Lima). **In Memoriam** (Página paraense em homenagem a Farias Brito). Pará, 1917.
97. SODRÉ, Nelson Werneck. **História da literatura brasileira, seus fundamentos econômicos.** 2ª edição. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1940. P. 167.
98. SOMBRA, José. **A idéia do Direito na filosofia de Farias Brito.** (tese) Fortaleza, 1917.
99. STURN, Fred Gillette. Farias Brito, Brazilian Philosopher of the Spirit. In: **Revista Interamericana de Bibliografia,** vol. XIII, nº 2, 1963, p. 603-614.
100. TEJADA, Francisco Elias de. **As doutrinas políticas de Farias Brito.** Trad. Arlindo Veiga dos Santos. São Paulo: Leia, 1952.
101. ____________________________. Raimundo de Farias Brito na Filosofia do Brasil. In: **Revista Brasileira de Filosofia** nº 48, p. 463-485.
102. VEIGA LIMA. **Farias Brito e o movimento filosófico contemporâneo.** Rio de Janeiro, 1920.
103. VIANNA, Sylvio Barata. A apreensão da "coisa em si" na filosofia de Farias Brito. In: **Kriterion,** Revista da Faculdade de Filosofia da Universidade de Minas Gerais, vol. XVI, nº 63.1963.
104. VICTOR, Nestor. **Farias Brito.** Rio de Janeiro: Revista dos Tribunais, 1917.
105. VIEIRA, Arnaldo Damasceno. **Imortalidade.** Rio de Janeiro: Schimidt Editor, s/d.
106. VIEIRA, Susana de Castro Amaral. **Farias Brito: o crítico das idéias** (monografia – Guimarães, Aquiles Côrtes, orientador). Rio de Janeiro: IFCS – UFRJ, 1993.
107. VITA, Luís Washington. Farias Brito. In: ______. **Tríptico de idéias.** São Paulo: Grijalbo, 1967. P. 69-75.
108. WEBER, Thadeu. **A filosofia como atividade permanente em Farias Brito.** Canoas, RS: La Salle, 1985.

109. XAVIER MARQUES. **Dois filósofos brasileiros.** Rio de Janeiro, 1916.

Márcio José Andrade da Silva, mestrando em Filosofia Ética, pela PUC-Campinas, com a dissertação: **Farias Brito leitor de Stuart Mill: a questão da psicologia.**